



Ernst von Aster

FILOSOFIJOS ISTORIJA












alma littera

Ernst von Aster

FILOSOFIJOS ISTORIJA



VILNIUS 1995

UDK 1(091)
As58

Versta iš:
Ernst von Aster
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
17. Auflage
Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1980

Lietuvos Respublikos švietimo ir mokslo ministerijos rekomenduota

Knygos išleidimą parėmė:



ATVIROS LIETUVOS FONDAS

INTER NATIONES, Bona

Vertė Loreta ANILIONYTĖ
Redagavo Česlovas KALENDA

ISBN 9986-02-072-7

LIETUVIŠKOJO LEIDIMO PRATARMĖ

Lietuviškai pasirodanti Ernsto von Asterio „Filosofijos istorija" atveria galimybę mūsų skaitytojui gimtąja kalba susipažinti su viena populiariausių Vokietijoje tokio pobūdžio knygų. Ji yra svarbi ir kitais atžvilgiais: iki šiol lietuvių kalba neturėjome jokio veikalo, kuris apžvelgtų visą filosofijos istoriją, o tokios literatūros, ypač dabar, filosofijos disciplinas pradėjus dėstyti ir vidurinių mokyklų aukštesnėse klasėse, labai reikia.

Tai, kad ši knyga Vokietijoje, kur tikrai yra iš ko rinktis, išleista 17 kartų, jau savaime yra gera jos rekomendacija. Pats „Filosofijos istorijos" autorius nėra labai žinomas net ir filosofams, nors yra išleidęs daugiau kaip dešimtį knygų iš filosofijos istorijos, gnoseologijos, natūrfilosofijos, etikos ir pan. Knygos vokiškojo leidimo rengėjas prof. dr. E.Martensas pažymi, kad ir Vokietijoje Asteris labiausiai žinomas dėl „Filosofijos istorijos". Matyt, didžiausia šios knygos populiarumo priežastis yra ta, kad joje labai glaustai ir kompetentingai pateikiama plati, susisteminta tūkstantmetės filosofijos istorijos panorama, nuošaly nepaliekama nė vieno laikotarpio, svarbesnės krypties ar autoriaus. Asteris ne vien nurodinėja datas, atpasakoja biografijas, filosofų mintis. Jis imasi rašyti problemų istoriją, kvalifikuotai aiškinti pagrindines filosofijos kryptis ir idėjas. Ši sunkų sumanymą įgyvendinti palyginti nedidelėje knygoje, atrodo, pavyksta. Autorius neperša savo nuomonės, bet iškelia problemas ir taip skatina patį skaitytoją savarankiškai mąstyti. Atidesnis skaitytojas pastebės, kad autorius daug dėmesio skiria gamtamokslinėms filosofų pažiūroms, nes pats yra studijavęs tiksliuosius mokslus. Nors ši Asterio knyga ir nėra vadovėlis, bet ji turėtų būti itin paranki ir tiems, kurie mokosi, ir tiems, kurie moko. Knygą rašė žmogus,

visą gyvenimą dėstęs filosofiją universitetuose, todėl knygos gale pateikta išsami filosofijos istorijos chronologinė lentelė ir didelis literatūros tolesnėms studijoms sąrašas; tai bus naudinga ir mūsų skaitytojams.

Knyga pirmiausia turėtų patenkinti mokytojus, studentus bei moksleivius; norintys savarankiškai susipažinti su filosofija irgi nenusivils, pasijus turintys patikimą vadovą. O mūsų filosofus ji galėtų paskatinti pačius rašyti filosofijos istoriją.

Veikalas parašytas daugeliui prasilavinusių skaitytojų suprantama kalba, bet nesuprastina nagrinėjamų problemų turinio. Šios stiliaus savybės išliko ir vertime į lietuvių kalbą. Tikimės, kad jis prisidės ir prie lietuviškos filosofijos terminijos ugdymo. Rengėjams buvo nelengvas darbas parinkti tinkamiausius lietuviškus terminus, juos vienodinti ir sisteminti, neretai tikslinti jų vartoseną ar tobulinti formą. Lietuviškojo leidimo rengėjai stengėsi, kad knyga tiktų ne tik filosofiją studijavusiems ar studijuojantiems, bet ir filosofinio pasirengimo neturintiems žmonėms, net vidurinių mokyklų moksleiviams. Dėl to vengta terminologinių įmantrybių ir stengtasi autoriaus mintis perteikti kuo aiškiau, suprantamiau ir kuo tiksliau. Kaip rengėjams tai pavyko, spręs skaitytojai.

Prie šios knygos išleidimo lietuvių kalba, be tiesioginių rengėjų — vertėjos filos. dr. L. Anilionytės, redaktoriaus filos. dr. Č. Kalendos ir kitų, daug prisidėjo filos. dr. A. Lozuraitis, buvusi Kultūros ir švietimo ministerijos departamento direktorė prof. V. Zaborskaitė. Atviros Lietuvos fondas ir Vokietijos leidybos rėmimo organizacija Inter Nationes suteikė materialinę paramą. Visiems jiems šia proga nuoširdžiai dėkojame. Štutgarto (Vokietija) Alfredo Krönerio leidyklai esame dėkingi už palankias sąlygas įsigyti šios knygos išleidimo lietuvių kalba licenciją.

„Alma littera“ leidykla

VOKIŠKOJO LEIDIMO PRATARMĖ

Asterio „Filosofijos istorija“ pasirodė 1932 metais ir jau beveik pusę šimtmečio tebevertinama skaitytojų — tai jos informatyvumo ir filosofinės kokybės ženklas.

Todėl ir šis naujas leidimas yra iš esmės nepakeistas. Žinoma, būtinai reikėjo pakeisti chronologines lenteles, literatūros sąrašą ir naujosios filosofijos skirsnius. Asterio baigiamasis skyrius pastūmėtas į praeitį ir dabar pavadintas „Filosofija iki Antrojo pasaulinio karo“. Priešingai negu F.J. Brechto ankstesniuosiuoe leidimuose, šis skyrius yra nepakeistas, atstatyta Asterio redakcija, jis tik papildytas biobibliografiniais duomenimis. Mat Asterio dėstymas yra informatyvus, be to, tai dokumentas, liudijantis, kaip kiekviena filosofijos istorija pati yra istoriškai formuojama. Kas dabar atrodo svarbu ir teisinga, vėliau gali visai pasikeisti. Šiandien turbūt negalima būtų kartu su Asteriu priskirti Heideggerį egzistencialistams, pragmatizmą vertinti tik kaip lėkštą naudos teoriją arba kai kuriems filosofams skirti pernelyg daug vietos. Pakito ne tik mūsų filosofijos istorijos procesas ir jo dalyviai. Antrojo pasaulinio karo sąlygota pauzė ir audringa dabarties plėtotė formuoja ir dabartinę filosofiją, ir jos išdėstymą. Naujame baigiamajame skyriuje „Dabartinė filosofija“, nors jis ir negali būti išsamus, bandoma bent glaustai nubrėžti naujausių raidos tendencijų kontūrus ir parodyti ateities perspektyvą. Dėkoju Arnoldui K.D. Lorenzenui, kad kritiškai peržiūrėjo paskutinį skyrių.

Šiomis dienomis buvo minimos profesoriaus Ernsto von Asterio šimtosios metinės, o tai — dar vienas akstinas prisiminti jo gyvenimą ir darbus. Kadangi išsamiai Asterį įvertino vienas jo sekėjų iš tos pačios Giesseno universiteto filosofijos katedros Hansas Micha-

elis Baumgartneris (Giesseno universiteto „Pranešimuose“, 1980 m. balandžio mėn. Nr. 89), tai mums pakaks priminti kelis faktus. Ernstas von Asteris Müncheno universitete studijavo matematiką, gamtos mokslus ir filosofiją ir labai sėkmingai dirbo, pirmiausia Giesseno universitete, kol 1933 metais iš šio universiteto buvo atleistas dėl savo žinomų pacifistinių ir socialistinių nuostatų, mat jo „ligtolinė politinė veikla neduodanti garantijos, kad bet kada bus beatodairiškai ginama nacionalinė valstybė“. Jis emigravo į Švediją, o nuo 1936 metų iki savo mirties 1948 metais dėstė Stambulo universitete. Ernstas von Asteris daugumai pažįstamas kaip „Filosofijos istorijos“ autorius, o kiti jo darbai dėl priverstinės emigracijos nesulaukė reikiamo dėmesio ir poveikio. Atnaujinta išsamesnė pažintis su Ernsto von Asterio darbu, be abejo, duos naudos dabartinei filosofijos diskusijai. Jo filosofinis credo, išsakytas 1932 metais „Filosofijos istorijos“ pirmojo leidimo įvade, dar ir šiandien žadina mūsų domėjimąsi.

Ekkehardas Martensas
Hamburgas, 1980 m. pavasaris

ĮVADAS

Norėdami pasekti tam tikro „dalyko“ istoriją, pirmiausia turėtume žinoti, apie kokį gi „dalyką“ kalbama. Imantis nagrinėti filosofijos istoriją, iš pradžių bent negalutinai mums reikėtų atsakyti į klausimą, *kas yra filosofija*. Tačiau šis klausimas ypatingas: kiekvienas bandymas bent jau apytikriai apibrėžti filosofijos ir filosofavimo sritį, įvelia į filosofinių nuomonių ir krypčių ginčus, o tai galiausiai verčia imtis filosofijos istorijos. Nėra, nors ir negalutinio, filosofijos sąvokos apibrėžimo, kuris jau nebūtų tam tikra filosofinė pozicija, kuris pats nebūtų filosofija. Dėl to kiekvienas apibrėžimas bandys iš *filosofijos* ir jos istorijos pašalinti kitas „filosofijas“, o kartu netiesiogiai rodys esant visuotinę filosofijos sąvoką, apimančią ir tas kitas plačios žmonių veiklos srities formas, „filosofines“ pažiūras ir perspektyvas.

Pats žodis filosofija rodo, kad kalbama apie išminties, taigi apie žinojimo, pažinimo paieškas. Šių paieškų pabaiga yra „mokslas“. Taigi filosofija būtų „mokslas“. Bet *ką tiria* šis mokslas? Mes bandome skirti mokslus pagal jų objektus. Kokių objektų sričiai galima priskirti filosofijos objektą? Greitai paaiškėja, kad atsakyti neįmanoma, nes nėra objekto, kuris negalėtų būti filosofinės refleksijos objektu, apie kurį nebūtų galima filosofuoti, kita vertus, nėra tokios objektų srities, kurią tirtų ir stengtųsi pažinti vien filosofai. Greta gamtos filosofijos yra istorijos filosofija, tačiau greta gamtos mokslų yra ir istorijos mokslas. Filosofinė estetikos disciplina tiria meną, kuris kartu yra menotyros ir meno istorijos objektas; yra religijos filosofija, bet yra ir siauresnis, „mokslinis“ bei istorinis, religijos ar religijų nagrinėjimas. Nukreipę žvilgsnį į psichikos, dvasinio gyvenimo sritį, vėl atsidursime karštų filosofinių diskusijų

sūkuryje: „psichologininkai“ sielos ir sąmonės teoriją laiko pagrindine filosofijos disciplina, o antipsichologininkai ją meta iš filosofijos ir priskiria „specialiesiems mokslams“. Tai ginčas, šiaip ar taip peršantis mintį, kad siela ir sąmonė gali būti ne tik filosofinės refleksijos objektas, ją savo metodais gali tyrinėti ir specialieji mokslai.

O gal filosofinį pažinimą kaip tokį išskiria ir apibrėžia *metodo* ypatingumas, jo savotiškumas? Gal filosofija yra bet kokių objektų pažinimas specifiniu filosofiniu metodu? Pirmiausia tiesa yra tai, kad „metodo problema“, apskritai teisingo pažinimo metodo problema, buvo ir yra svarbi filosofijos problema. Tiesa ir tai, kad filosofijos istorijoje būta nemaža mėginimų ypatingą filosofinio pažinimo metodą supriešinti su moksliniu siauresne prasme ar specialiųjų mokslų pažinimo metodu, net pajungti jam. Pažymėtina, kad dėl šio ypatingo, intuityvaus, dialektinio ar dar kaip nors kitaip apibūdinamo filosofijos metodo filosofai neturėjo vienos nuomonės ir kad gyvai ginčijamasi ne tik dėl filosofinio metodo savitumo, bet ir dėl juo gautų rezultatų reikšmingumo bei vertės. Taigi klausimas, ar esama specifinio filosofinio metodo, taip pat yra filosofinis. Filosofija sprendžia ir visuotinesnius klausimus: koks apskritai yra pažinimo metodo ir pažinimo objekto tarpusavio santykis, ar filosofijos ir specialiųjų mokslų, gamtos ir kultūros mokslų, realiųjų ir idealiųjų mokslų skirtumas iš esmės ir pirmiausia priklauso nuo nagrinėjamų objektų sričių, kurios reikalauja įvairių nagrinėjimo būdų, ar priešingai — pats tyrimo metodas leidžia išskirti įvairias objektų sritis. Šiaip ar taip, ar pažinimo metodas nustato objektą ar objektas — jo traktavimo būdą, pažinimo objektas ir metodas atitinka vienas kitą, ir tai mums leidžia vėl grįžti prie klausimo, kas yra filosofinio pažinimo „objektas“.

Mes supriešiname filosofiją su specialiaisiais mokslais. Natūralu taip skirti, nes filosofijos uždavinys yra pažinti pasaulio visumą, o ne jos dalis. Čia berods visai tikra tai, kad filosofinis pažinimas linksta į universalumą, tiksliau sakant, jam būdinga baigiamojo galutinumo tendencija. Ši tendencija, nesvarbu, kaip plačiai ir kokiu būdu ji realizuojama, paaiškina, kodėl „filosofija“ tiek laiko, tiek ir dalykine reikšme (arba abiem reikšmėmis kartu) atsiranda specialiųjų mokslų tyrimų pradžioje ir pabaigoje: kaip bendrasis pasaulio pažinimas, nuo kurio, plečiantis pažinimo apimčiai ir didėjant darbo pasidalijimo būtinumui, atsiskiria specialieji mokslai, ir kaip sintezė, bandanti sujungti specialiųjų mokslų tyrimų rezultatus. Ji atsiranda kaip klausimas „iš kur?“, kaip klausimas apie pagrindinės priežas-

ties priežastį, kilmę, bet kartu ir kaip klausimas "kurlink", klausimas apie tikslą arba visų daiktų pabaigą — jeigu net tuos „iš kur?" ir „kurlink" aiškintume kaip pradžios ir pabaigos neturintį procesą. Aišku, kad filosofija iškyla kaip mėginimas prasiskverbti pro „reiškinių" gausybę ir jų spalvingą įvairovę prie galutinės vienovės, esmės, būties, „savaimiškumo"; bet, kita vertus, ji mėgina tiek šią gausybę, tiek ir patį reiškinį suvokti tiesiogiai, tokį, koks jis yra duotas. Aišku, kad polinkis į gylį, į transcendenciją, į nežinomybę yra specifiškai „filosofinis", bet, kita vertus, filosofijai būdinga *suprobleminti* tai, kas iki tol buvo *savaime suprantama*, įprasta, kasdieniška. Aišku, kad galutinės specialiųjų mokslų *prielaidos* ir galutiniai *rezultatai* veda į filosofinio tyrinėjimo sritį. Aišku, kad filosofija nori padaryti logiką įrankiu, kuriuo turėtų naudotis visas mokslas, o metafizikoje ir mistikoje ji liečia arba peržengia anapus proto ir bet kokio mokslo esančios srities ribas. Pagaliau mums aišku, kad filosofus domina ribiniai specialiųjų mokslų klausimai, tų mokslų objektų santykis: tai organinės gyvybės ir neorganinės gamtos, fizinės ir psichinės sričių (kūno ir sielos), kultūros raidos ir gamtos dėsnių, matematinės–idealios formos bei tvarkos ir empirinio pasaulio realybės tarpusavio santykiai.

Tačiau filosofiją apibrėžti paprasčiausiai kaip mokslą, tiriantį universumą arba būties visumą, būtų neįmanoma arba toks apibrėžimas būtų per siauras. Taip būtų, net jeigu šios „būties" skliautus tiek iškeltume, kad jie galėtų apimti ne tik sielos ir kūno, imanencijos ir transcendencijos dalykus, bet ir „idealybę" bei „realybę", amžinąją sąvokų, minčių ir idėjų būtį ir laikinąją „tikrovę", jeigu mes iš filosofijos lauktume objekto teorijos apskritai ar teorijos apie „būties sferas" visuotiniausia prasme. Mat tuoj pat čia prisimena vienas bent jau išoriškai tiesiog priešingas požiūris ir prieštaravimas, pasitaikantis per visą filosofijos istoriją: po vieno laikotarpio, filosofo žvilgsnį kreipiančio į plotį, į universumą, į visumą, kaskart prasideda laikotarpis, kuris bando šį žvilgsnį labiau sutelkti į vienintelį šio universumo tašką, ne į išorę, o į vidų ir filosofiją apibrėžia ne kaip „pasaulio pažinimą", bet kaip *„savęs pažinimą"*. Tiesa, nors ši priešpriešа ir yra tokia kategoriška — ar „aš" nėra pranykstantis taškelis visatoje? — tačiau mes vis dėlto galime kiekvienu atskiru atveju pasekti motyvus, kurie veda nuo pasaulio pažinimo prie refleksijos, o gilinimesi į „aš", jo veiklą ir mąstymą, kuriam priklauso ir pasaulio pažinimas, galime įžvelgti prasišviečiantį galutinio pasaulio pažinimo poreikį. Ir priešingai: pasaulio pažinime, kuo daugiau jis siekia pažinti galutinę pasaulio „esmę" ir „prasmę", mes

girdime kito klausimo atgarsį: ką privalau *aš* šiame pasaulyje ir ką privalo šis pasaulis *man*? Ir tada, kai pažįstantysis filosofas savajam „aš" paskiria jam priderамą — visai nereikšmingą — vietą objektų pasaulyje, neišvengiamai pasilieka šis „aš" ir pasaulio dvilypumas ir klausimas: kaip *aš* elgiuosi atžvilgiu pasaulio, į kurį įeina ir šis mano paties asmuo?

Tačiau čia esama dar didesnio prieštaravimo. Mes remiamės tuo, kad filosofija yra pažinimas, o filosofas — pažįstantysis. Iš tiesų jis yra toks, bet ar jis išimtinai ir vien tik toks? Ar nėra praktinės filosofijos, kuri norėtų paveikti gyvenimą ir būti naudinga gyvenime, ir ar mes nevadiname filosofu ir tokio žmogaus, kuris tam tikru, žinoma, susijusiu su protu ir įžvalga, būdu sutvarkė ir sukūrė savo gyvenimą? Ar nesama filosofų, norinčių būti vadais ir „vertybių kūrėjais"?

Mes galime dar labiau išryškinti čia aptariamą prieštaravimą, žvelgdami į atskiras filosofijos disciplinas. Viena tokių disciplinų būtų logika. Tačiau logika yra „teorijos teorija", grynasis pažinimas (*mathesis*), grynosios minties formos teorija, mąstymo kaip tokio teorija. Todėl ji yra gryniausias ir abstrakčiausias pažinimas, abstrakčiausia teorija, kuri glaudžiausiai susijusi su matematika ir dabar kaip tik linkstanti su ja kartu suaugti į vieną mokslą. Filosofijos disciplina yra ir „etika", susijusi su praktinio gyvenimo problemomis ir uždaviniais, turinti reikalą ne su grynųjų minčių, bet su veiklos pasauliu, etika, kurios uždavinys būtų bent jau atsakyti į klausimą „ką aš turiu daryti?". Tačiau tiek logikoje, tiek ir etikoje randame tą patį prieštaringumą. Logika yra teorijos teorija, mokslas apie mąstymą kaip tokį, bet taip pat ji yra ir „organono", mąstymo instrumento, teorija, kuri šitaip atsisuka į mąstantį kaip į veikiantį žmogų, į mąstymą kaip praktiškai tikslingą veikimą. Etika kelia tikslus ir reikalavimus, ji taip pat tiria apskritai vertybių, galiojančių vertybių ir jų sąryšių sritį, ji moksliškai pateikia vertybių teoriją ir gėrybių lentelę. Tiek logika, tiek ir etika priklausomai nuo požiūrio į jas gali būti traktuojamos kaip specifinės teorinės ir specifinės praktinės disciplinos. Tačiau kas jos yra pirmučiausia? Ar privalėjimas veikti yra ankstesnis už privalėjimą būti, o norma — už vertybę, ar priešingai — norma, kad „tu privalai", yra tik praktinis grynai dalykinio vertybių pažinimo padarinys, ar logika yra dirbtinė teisingo mąstymo „teorija", ar priešingai — tokios „dirbtinės teorijos" nurodymai yra tik praktiškai pritaikyti, o patys savaime gryni teorinai požiūriai į realius darinius („teiginius", „tiesas"), vėl yra fi-

losofinis ginčas, kuris mus įtraukia į krypčių antagonizmus, gerai žinomus iš filosofijos istorijos.

Tiesa, kad filosofija yra mokslas, net gryniausias ir objektyviausias mokslas, ir jos problemų aptarimas reikalauja iš filosofo būti grynuoju mąstytoju. Tačiau tiesa ir tai, kad tam tikros problemos iš filosofo reikalauja vertinamosios ir jausminės nuostatos: kaip be tokios nuostatos galėtų būti įmanoma „vertybių" teorija? Tačiau ar šis vertybių jutimas, ši jausminė nuostata nėra grynosios teorijos priešybė ir yra uždrausta tam, kuris *vien tik* pažįsta, tam, kuris nori tik stebėti ir atspindėti vien tai, kas pamatyta? Tai jau nebėra vien teorija, tai gyvenimas ir praktika. Tačiau kaip mes matėme, filosofas taip pat gali peržengti mokslo ir religijos, pažinimo ir tikėjimo ribas, tiksliau, tam tikros problemos vers prabilti jo religinį išgyvenimą, ir jis čia kur kas labiau bus *homo religiosus*, o ne grynasis mąstytojas. Ir ne tik estetika kreipia jį į meną: filosofijoje vis iškylantis uždavinys nubrėžti „pasaulėžiūros" metmenis reikalauja menininko nuostatos ir neišsprendžiamas be meninio talento ir sugebėjimų; didžiosioms filosofijos sistemoms būdingas esminis sisteminis uždarumas panašus į meno kūrinį. Metafizikas kartu yra menininkas ir turi juo būti; filosofuojantis mistikas jaučia turįs religinio genijaus dvasią; Sokrato gyvenimas ir mirtis yra jo filosofijos dalis.

Iš tikrųjų nėra tokio taiklaus filosofijos visumos apibrėžimo, kuris išskirtų filosofiją iš specialiųjų mokslų, kaip mes galime pagal objektą ir metodą skirti specialiuosius mokslus vieną nuo kito, tačiau nėra ir tokio apibrėžimo, kuris leistų griežtai atskirti filosofiją ir religiją, filosofiją ir meną, filosofiją ir „gyvenimą". Esama filosofijos formų, kurios, atrodo, tiesiai nukreipia didžiausią savo dėmesį į vieną šių antrųjų sričių. Bet iš esmės ir šia prasme nėra pripažinto „meno", „religijos" ar net „mokslo" apibrėžimo. Yra „religijos" ir „meno kūriniai", bet negalima iš visų religijų ištraukti tai, kas joms bendra, ir iš to padaryti visuotinę religijos sąvoką. Religijos turi įvairias dalis: dogmatinę–metafizinę, kultinę–simbolinę, moralinę–socialinę. Viena šių dalių ribojasi su filosofija, kita — su menu, trečia — su visuomeninio gyvenimo formomis. Tiek viena, tiek kita šių dalių gali taip įsivyrauti, kad tam tikra religija atrodys esanti beveik grynai metalizinė sistema arba socialinio gyvenimo išraiškos forma, nors mes dėl to ir negalime liautis ją laikyti religija ir nagrinėti religijos istorijoje. Negalime jau todėl, kad pačiose religijose atsiranda tendencijų — greta priešingų tendencijų — religiją ištirpdyti metafizikoje, filosofijoje arba grynojoje moralėje, arba grynai socialinėje formoje. Tam tikra religijos samprata, kuri pati

nuolat orientuoja į kokią nors vieną religiją, taigi yra išaugusi iš apologetinės, o ne istorinės pozicijos, tokias „religijas“ laikytų išsigimimu, taigi dariniais, kurie jau nebėra „tikrosios“ religijos; tačiau kaip tik istorikas negali jų neanalizuoti ir turi *taip pat* ir į jas (nors, žinoma, ir *ne tik* į jas) orientuoti savo istorinę ar istoriškai relevantišką religijos sąvoką.

Nėra specifinio filosofijos objekto, bet yra *problemos*, kurias mes laikome filosofinėmis. Šios problemos — tiesos esmės, būties ir jos pavidalų, esaties sričių tarpusavio santykių, tarptautinių įvykių kilmės ir tikslo, gėrio, pareigos ir žmogaus padėties pasaulyje, grožio ir meno prasmės ir kiti klausimai — dalykiškai neturi tikrai nieko bendra, kaip ir atsakymai į šiuos klausimus, iš dalies įgaunantys minties ir jos tikslios mokslinės išraiškos formą. Jie gali turėti ir religinio simbolio, meninio paveikslo, net paties gyvenimo pavidalą. Tačiau vis dėlto jie sudaro visumą, jie tarpusavyje susiję, nes viena problema gimdo kitą. Tai mums paaiškėja tada, kai pasekame ar mėginame pasekti šią problemą ir visas jos galimybes iki galo. Vien tik šis tikrosios pabaigos, absoliuto siekimas, net jei tas „absoliutas“ būtų ir reliatyvumo neįveikiamybės konstatavimas, yra bendras — ne dalykinėms filosofinėms problemoms ar teorijoms, o bet kokiam filosofiniam siekimui, dvasiniam sąjūdžiui, iš kurio kyla filosofija. Tai yra ne antlaikiška abstrakcija, bet gyvas tapsmas, kuriame, keičiantis visuomeniniam, moraliniam, religiniam gyvenimui ir augant specialiajam pažinimui, viena problema kyla iš kitos; tai tapsmas, kuris ir sudaro filosofijos vienovę. Kitaip tariant, yra *istorinis* sąryšis, kurį, be abejo, suprantame ne vien tik kaip faktinį nuoseklumą laiko atžvilgiu, bet kaip aiškią ir galimą vėl išgyventi dvasinę plėtotę.

Taip mes lyg ir apverčiame savo pradinę mintį. Filosofijos istorijos dėstymo prielaida turi būti ne atsakymas į klausimą „kas yra filosofija?“, bet pati filosofijos istorija yra vienintelė priemonė, tegalinti išsamiai atsakyti į tokį klausimą. Žinoma, ne tokia filosofijos istorija, kuri tik surikiuoja į eilę datas, biografijas ir posakius, bet filosofinės problematikos raidos istorija, kuri padeda suprasti vidinį šios raidos nuoseklumą. Todėl ši filosofijos istorija pati yra nepamainoma filosofijos disciplina — tai aplinkybė, neturinti paralelių jokiame kitame moksle. Ji parodo mums, kas yra filosofija ir ką ji reiškia žmogaus sąmonės ir kultūros raidai, todėl kartu ji yra filosofavimas apie filosofiją.

Šioje vietoje kiltų klausimas, *kada*, kuriuo momentu ir kokioms mintims bei problemoms iškilus, turime pradėti filosofijos istoriją?

Išsyk aišku, kad jokiu būdu negalime tiksliai kalbėti apie laiko *momentą*, kad filosofija neiššoka kaip Atėnė iš Dzeuso galvos, kad į ją veda palaipsnis išsivadavimas ir atsiskyrimas. Bet iš ko čia išsivaduojama ir kam atsiskiriama? Apie tikrąją filosofiją imame kalbėti tik tada, kai sąmoningi pavienio asmens apmąstymai nukrypsta į tam tikrus klausimus — pirmiausia į klausimą „iš kur *kilęs* pasaulis?", kuriame žmogus pasijunta besantis, kurį jis suvokia savo juslėmis, kuris jam siūlo maistą ir pastogę, bet kartu baugina pavojais; tame pasaulyje žmogus gyvena kartu su savo bendrais, bet jame yra ir nematomų jėgų, apie kurias žmogui kalba religinės tradicijos bei mitai. Kartu tai būtų klausimas dėl veiklos gairių, dėl tinkamų veiksmų ir elgesio. Tačiau kol asmeninis, individualus mąstymas atsigręžia į šiuos klausimus, žmogus jau turi tam tikrus kolektyvinio ir nesąmoningo mąstymo sukurtus atsakymus, glūdinčius perduotuose mituose ir religiniuose vaizdiniuose, pavyzdžiui, tradicinėse papročių bei veikiančios moralės taisyklėse. Todėl filosofija atsiranda asmeniniam mąstymui toliau plėtojant ir interpretuojant mitus, sąmoningiau suvokiant dorovės taisykles bei reikalavimus: kita vertus, ji atsiranda iš kritiško individo požiūrio į tuos dalykus. Šie du dalykai, žinoma, gali jungtis, ta jungtis iš pradžių tam tikra prasme yra netgi taisyklė, nes tolesnė raida neįmanoma be kritikos, tačiau, bent jau iš pradžių, nebuvo ir kritikos, kuri vietoj seno nebandytų pasiūlyti ko nors geresnio, o tai juk visada išlaiko ryšį su tuo, kas jau buvo.

Filosofija atsiskiria nuo mito, religijos ir tradicinės nekritiškos gyvensenos, todėl jos atsiradimas kartu yra individualaus, asmeninio, ir kolektyvinio mąstymo bei gyvenimo atsiskyrimo dalis. Filosofija negalima be filosofų, kurių asmenybė palieka gilų pėdsaką jų kūryboje. Filosofijai asmeninis mąstytojas daug svarbesnis negu jos sūnui — mokslui. Mat tikras „mokslas" turi susiformavusią aiškią tradiciją, sąvokas bei metodus, padedančius gauti vis daugiau „faktinių žinių", kurias paveldėtu, ir vis labiau tobulinamu instrumentarijumi gausina ir apdoroja mokslininkas. Mokslas daugiausia plėtojamas per kartų kartas, todėl jis objektyvesnis ir ne toks priklausomas nuo pavienių mokslo „darbininkų", o filosofija yra subjektyvesnė, ji labiau yra „kūrimas", kūrinys, turintis kūrėjo antspaudą. Tas skirtumas taip pat sąlygiškas, nes vis dėlto filosofija ir mokslas pereina vienas į kitą be aiškių ribų. Be to, nereikia užmiršti, kad specialiosios šakos mokslininkas pats gali būti filosofas ir kad filosofo kūrybos rezultatas gali būti mokslinio metodo sukūrimas. Dėl to filosofija yra tarsi viduryje: tarp didžiųjų kolektyvinės

dvasios kūrinių, mito, religijos, papročių ir tarp sąmoningo ir metodiško viena kitą keičiančių kartų darbo, kuriame plėtojamas mokslas ir kuriama technika. Filosofas su savo į „pasaulį", į totalybę nukreiptomis, bet ir labai individualiomis mintimis yra tarp dar „bendruomenėje" įsišaknijusio, gyvenančio, veikiančio žmogaus ir tarp vėlyvosios „visuomenės" žmogaus, kuris kartu su savo bendrais, naudodamasis tikslingai pritaikytais instrumentais, siekia aiškiai suformuluotų tikslų, laikydamasis sąmoningai nustatytų santykių.

Kita šio dalyko ypatybė būtų ta, kad filosofija savo istorijoje ir nesistengia parodyti to „mokslui" priderančio vienareikšmiško „progresyvumo". Mokslo pažangą lemia neprarandamų jo pasiektų ir fiksuojamų „faktinių žinių" didėjanti suma. Iš dabartinių faktinių žinių kyla mokslo problemos, kurios kinta, yra sprendžiamos ir iškelia naujų problemų. Tikrosios pagrindinės filosofijos problemos šiuo atžvilgiu niekad nėra *galutinai* išsprendžiamos, todėl jos niekad visai nepasensta, bet vėl sugrįžta — kaip ir *įvairūs galimi* jų sprendimai. Filosofija žengia į priekį, gilindama, papildydama, plėsdama šiuos sprendimus ir susiedama juos su mokslinio pažinimo (plačiąja prasme) nustatytais faktais. Kartu kai kurios iš pradžių filosofinės problemos ir jų galutiniai sprendimai ilgainiui atiduodami mokslui, kitos problemos paskelbiamos netinkamai iškeltomis, tariamomis problemomis, todėl atskiriamos nuo amžinosios filosofinės problematikos.

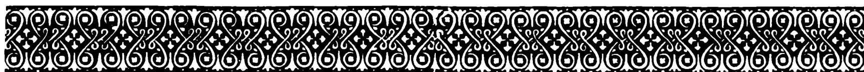
Filosofija atsiskiria nuo mito, religijos, tradicijos ne iš karto ir ne visada visiškai. Ji gali pasilikti arčiau religijos, ji gali bent simboliškai išlaikyti mito apdarą. Filosofija gali laikytis teologizuojančios filosofijos požiūrio ar bent nagrinėti jos klausimus — pritarti jiems, aiškinti juos, būti jų apologete ar kritike. Arba ji gali tapti mokslu siaurąja prasme, krypti į mokslinę formą ir mokslinę kūrybą. Filosofas gali būti panašus į pranašą, religijos įkūręją, tautos vadą ar auklėtoją, arba gali tapti mąstytoju, logikos priemonėmis besistengiančiu suprasti didžiai jį sujaudinusių problemų esmę.

Šiuo antruoju būdu filosofija visiškai išsirutuliojo tik vienoje graikų tautoje, kurios kalba mums padovanojo ir patį žodį, ir sąvoką: graikų filosofijoje matyti kelias į mokslą, nors pats mokslas yra specifinis europietiškų Vakarų kūrinys ir neįsivaizduojamas be graikų filosofijos sukurto sąvokų instrumentarijaus. Ir nesvarbu, kad šis graikų ar šis antikinis filosofavimas vėliau nuo mokslinės — abstrakčios — formos vėl pasisuka į gyvenimo praktiką, į mitą ir į religinį išgyvenimą. Tačiau filosofija ir tada, ir ten, kada ir kur ji ko-

voja prieš *ratio*, prieš mokslinės formos dominavimą, išlaiko ryšį su racionaliuoju metodu. Santykis su mokslu ir išsiskyrimas su juo, nors ir koks būtų tas mokslas — dogmatinė teologija ar gamtos ir istorijos mokslas, tebedomina nuo graikų filosofijos priklausomą ir ją tęsiančią Vakarų filosofiją. Todėl vakarietiška filosofija ir atrodo kaip gana vieninga plėtotė.

Kita vertus, kai kalbame apie „primityviąją" filosofiją, t.y. filosofiją tų tautų, kurios išlaikė tam tikrą ūkinę, socialinę ir dvasinę pusiausvyrą (tas „primityvumas" visai nereiškia didelio paprastumo), tai čia, žinoma, turima galvoje tik pasaulėžiūra, gyvenimo principai, kurie atsispindi jų mituose, religiniuose vaizdiniuose ir institucijose. Todėl kalba apie „Biblijos filosofiją" arba persišką Zarathustros religijos dvasią tegali turėti tik šią prasmę, nepaisant didelio Senojo Testamento monoteizmo savitumo ir vientisumo, jo imperatyvistinės moralės arba persiškojo dualizmo ir jo kovos etikos, nepaisant religinės filosofinės refleksijos požymių vėlesnėse Senojo Testamento knygose iki pat beviltiško „Ekleziasto" pesimizmo. Vėliau keliais žodžiais bus aptartas šių dalykų turinys, ten, kur jais grindžiama plėtotė įsilieja į pagrindinę Vakarų filosofijos istorijos srovę.

Kitaip buvo Indijoje ir Kinijoje. Savita šių šalių filosofijų raida leidžia specialiai išskirti indų ir kinų filosofijas. Čia aiškiai keliami klausimai, atsakymai yra sąmoningi, grindžiami individualiu mąstymu ir toliau ieškantys esmės bei pagrindimo; čia jau esama įvairių filosofinių idėjų ir nuomonių diskusijos, nors indų filosofija niekur nenutraukė ryšio su indų religingumu, o kinų filosofijai paliko žymę polinkis į praktinį elgesį.



I

SENOVĖS INDŲ FILOSOFIJA

Senoji indų literatūra perdėm religinė, ji yra *vedose*, didžiuliame daugialypiame ir daugiasluoksniame kanoninių raštų komplekse. Vedų yra keturios dalys — „Rigveda“, „Samaveda“, „Jadžurveda“, „Atarvaveda“. Šias dalis formaliai sieja keturi aukojantys šventikai ir jų funkcijos. Kiekviena šių dalių pati yra himnų, giesmių ar aukojimo formulių „rinkinys“. Toliau eina vadinamieji brahmanai, teologiniai tekstai, ritualų taisyklės, aukojimo, giesmių ir posakių aiškinimai, meditacijos, kurioms priklauso ir filosofiniu atžvilgiu ypač svarbios „upanišados“ (slaptasis mokymas), galiausiai — „sutros“, trumpos, kartais aforistinės prieš tai ėjusių giesmių ir brahmanų turinio santraukos. Be to, vedos neabejotinai sudėtos iš labai skirtingų *laiko* atžvilgiu dalių, nors tų dalių atsiradimo laiką sunkiai galima nustatyti, ir tai tik apytikriai. Seniausi, be abejo, yra *„Rigvedos“ himnai*, leidžiantys pažvelgti į tą indų kultūros laikotarpį, kai arijų ateiviai ir užkariautojai dar tebebuvo Indo slėnyje, taigi dar nebuvo pasiekę Gango, tikrosios tropinės Indijos, ir nors buvo griežtai atsiriboję nuo vietinių gyventojų, bet dar nebuvo suformavę vėlesnei Indijai taip būdingo pasidalijimo į kastas. Juose atsispindi karinga epocha. Himnų ištakų turime ieškoti ekonomiškai ir dvasiškai virš masės iškilusiuose sluoksniuose — panašiai kaip ir valdovų rūmuose, kuriuose buvo atliekamos Homero giesmės. Himnų panteone, panašiame į Olimpo dievų pasaulį, tik ne taip griežtai skiriančiame ir individualizuojančiame pavienius dievus, išsiskiria Indra, nuožmių karų dievas, mėgstantis svaiginantį dievų gėrimą somą. Kaip greta žemiškojo karaliaus būtinas rūmų šventikas, taip ir greta Indros atsiranda savotiškas dievas šventikas Brahmanaspatis, turintis magiškų paliepimų ir magiško žinojimo galią. Toliau eina Ag-

nis, židinio ugnies dievas, ir Varūna, kuris, kaip ir Dzeusas, sergsti pasaulio tvarką ir teisia nusikaltusius.

Kaip žinoma, tiek indams, tiek graikams buvo svetimas *žydų* religingumo branduolį sudarantis galingo ir didingo dievo vaizdinys, prieš kurį žmogus yra niekas. Homero giesmių autoriai nevengia, progai pasitaikius, pasakoti dievus pašiepiančias istorijas. Ir „Rigvedos" himnuose yra giesmė, labai komiškai vaizduojanti girtą Indrą. Anksti suabejojama dievų pasauliu: vienoje giesmėje su pasipiktinimu kalbama apie netikinčiuosius, kurie teigia, esą Indros nėra. Tačiau šalia pašaipos ir abejonės keliamas ir susimąstyti verčiantis klausimas, daugiau nebenorima tenkintis pasakojimais apie dievus ir apie tai, ką jie žmonėms davė, atnešė, sukūrė. Tai klausimas „Iš kur?", pasaulio kilmės klausimas. Ir pabrėžtina — pasaulio *kartu* su dievais kilmės klausimas. Kai klausiama apie galutinę, tikrąją priežastį, bent jau žinomo panteono dievai priskiriami žemiškajam pasauliui. *Kodėl apskritai yra „kažkas", o ne „niekas?"* — tikrai filosofinis klausimas, į kurį žmogus niekados negalės iš tikrųjų atsakyti, bet ir negalės liautis jį kėlęs. Šis klausimas veda per personifikuotus dievų pavidalus prie sąvokų, kuriose dar nelankstus, užsikertantis mąstymas mėgina suvokti pačią pradžią, „absoliutą" arba „nieką", savyje jau turintį esaties užuomazgą ir taip tampantį tiltu į esaties pilnatvę.

Nuostabus šių filosofinių svarstymų dokumentas yra dešimtosios „Rigvedos" knygos 129 himne, žymiajame „Kūrimo himne". Poetas čia klausia, kas judėjo, kai nebuvo „nei nesančio, nei esančio", „nei mirties, nei nemirtingumo" (nei žmogaus, nei dievo), kai diena ir naktis dar nebuvo atskirtos? Kas žino tai, kas galėtų tai pasakyti, iš kur atsirado pasaulis. *Dievai atsiradę vėliau.* Taigi, kas žino, iš kur jis atsirado? „Iš kur iškilo matomas pasaulis?/ Ar kūrė jį kas nors, ar ne, tai žino/ tasai, kuris aukščiausią dangų sergsti, / O gal ir jis tikros tiesos nežino?"[1]. Vidurinėse eilėse autorius bando (pabaigoje jis vėl grįžta prie didžiojo klausimo) pateikti atsakymą, balansuojantį tarp mitinio simbolio ir abstrakčios schemos. Jis vadina tamsiu, vienodu bangavimu tai, iš kur visa kilo — čia mes prisimename Biblijos pasaulio sukūrimo istoriją, Hesiodo teogonijos „chaosą", „žiojėjančią tuštumą", graikų filosofo Anaksimandro „apeironą", neturintį ribų ir apibrėžtumo — visus bandymus abstrakčiai mąstyti apie aną „nieką", kuris yra apibrėžto „kažko" priešybė ir iš kurio vis dėlto tas „kažkas" gali atsirasti. Šioje tuštumoje, veikiant „ta-

[1] Cituojama iš: Dvylika Rig Vėdo himnų/Vertė R.Mironas. V., 1939. (vert.past.).

pui", atsiranda „vienis". Tapas reiškia tą vidinę jėgą, kurią žmogus junta pats turįs, kurią jis gali pažadinti ir didinti vidiniu susitelkimu, valios įtampa, askeze ir sielos treniravimu — vėliau Indijoje iškils atskiras uždavinys metodiškai ugdyti sielos galią kūno atžvilgiu. Tačiau kaip rodo tolesnė eilutė, autorius šią jėgą susieja ir su vaisingumu, su Erotu. Pastarojo reikšmė — kaip kosmogoninio, pasaulį kuriančio Eroto — tokia pat ir senuosiuose graikų mituose, ir filosofijos ir mito tarpukelėje esančiose orfikų ir Heziodo teogonijose ir kosmogonijose. Kad pasaulio atsiradimas buvo apvaisinimo procesas, yra *tipiškas* daugelio pasaulio tautų mitas. Bet mitinio pasakojimo vietoje čia pavartojama abstrakti sąvoka.

Esama kitų tipiškų, įvairiausiose tautose pasikartojančių pasaulio atsiradimo mitų, paveikslų, vaizduojančių pasaulio tapsmą pagal analogiją su kokiu nors žinomu tikrovės įvykiu: tai mitas apie pasaulio medžio atsiradimą ir augimą, apie išsirutuliojimą iš pasaulio kiaušinio; mitas, pasakojantis, kaip pirmapradis dievas nukalė ar suformavo pasaulį iš medžiagos; pirmapradžio milžino ar dievo išsidalijimas į dalis, iš kurių kilo pasaulio sferos ir sritys: saulė, mėnulis ir žemė, žmogus, augalai ir gyvūnai. Su šiuo paskutiniu mitu mes susidursime ir senuosiuose „Rigvedos" himnuose. Tačiau čia jis turi Indijai būdingą, jau „Rigvedose" pasigirstančią mintį, įgausiančią ypatingą reikšmę Indijos teologinėje filosofijoje: pirmapradžio dievo ar milžino išsidalijimas laikomas auka. Pasaulis atsiranda aukos aktu, taigi vyksmu, kurio analogas yra šventikų atnašaujama auka, kurio simbolinis pakartojimas yra auka.

Indiškos, brahmaniškos, religijos raidoje svarbu tai, kad joje auka anksti netenka dovanos dievams pobūdžio ir tampa grynu, pagal griežtą ritualą atliekamu, simbolinę reikšmę ir magišką poveikį turinčiu kulto veiksmu. Kaip tai konkrečiai įvyko (tokios raidos prielaidų yra ir daugiau), čia kol kas negalime atsakyti, taip pat neaišku, ar anas pasaulio atsiradimo lyginimas su aukos aktu kai kuriuose senuosiuose himnuose pats paskatino keisti požiūrį į auką, ar priešingai — tai tebuvo vienas to kintančio požiūrio simptomų. Viena aišku, kad daug vėliau nuolat pasitaikys polinkis aukojimo rituale ieškoti filosofinės įžvalgos, metafizinių intuicijų, kitaip tariant, rituale įžvelgti kalbą, kurioje pasireiškia slaptas galutinių dalykų žinojimas. Su tuo susijusi ir šventikų padėtis, išskirtinė brahmanų galia ir reikšmė, kurią jiems suteikia tas žinojimas. Pirmiausia žinojimas, kaip tinkamai atlikti aukojimo ritualą, kuris vienintelis auką padaro veiksmingą. Ši galia paveikia net dievus, mat auka, kaip slapto daiktų priežasčių ir ryšių žinojimo išraiška, pati turi magiš-

kos jėgos, auka tampta užkeikiamuoju veiksmu, malda — magiška formulė, žodžiu, įvardijančiu ir iškviečiančiu gamtos jėgas. Indų dvasia neįstrigo vien tik būrimo technikos ir būrimo priemonių bei formulių brūzgyne. Nuo to ją apsaugojo numanymas, kad už magijos meno ir aukojimo ritualo slypi daiktų priežasties ir esmės žinojimas, kitaip tariant, ją išgelbėjo filosofiniai sugebėjimai ir polinkiai.

Tokia išskirtinė šventikų padėtis įsitvirtinti ir pasiekti jai būdingų aukštumų galėjo tik todėl, kad susiformavo uždaras šventikų sluoksnis, su sava tradicija, kuri dabar sudaro indų kastinę sanklodą. Aptardami kastinę sanklodą, o kartu ir visos visuomenės santvarką, kurios labiausiai į akis krintantis bruožas yra kastos, mes iš „Rigvedų" himnų laikotarpio įžengėme į „brahmanų laikotarpį".

Jau „Rigvedos" himnuose klausiamai prabylama apie nežinomą aukščiausiąjį dievą, kuris yra virš visų atskirų tradicinių dievų, kuris yra anapus visų atskirų daiktų: „Kas yra Dievas, kad mes jam aukodami tarnaujame?" Teologiniuose brahmanų tekstuose toliau ieškoma aukščiausios dievybės, nuo kurios yra priklausomi, kurios sukurti ir paviekti yra visi daiktai, žmonės ir dievai, gyvūnai ir augalai, žemė ir žvaigždynai. Ši aukščiausia dievybė pavadinama „Pradžiapačiu", pasaulio tėvu. Jis dar personifikuotas, bet vėliau virsta visai abstrakčia esybe — kai kada ji tapatinama su „metais" — laiku, tačiau kartu ir kiekvienais naujais metais pasireiškiančiu gamtos vaisingumu. Pirmiausia čia susiduriame su pagrindine indų filosofinės spekuliacijos sąvoka: su *brahmanu* (beasmeniu, skirtingai nuo vėlesnio induistinės liaudies religijos asmeninio dievo Brahmos), kaip bet kokios esaties pirminiu principu. Pirminė brahmano reikšmė yra malda, šventa frazė, magiškas žodis. Šis „žodis" dabar pats tampa pirmine būtybe, jos vardu, kuris — kaip ir visur magiškoje pasaulėžiūroje — susilieja su pačia būtybe, valdo jos jėgas ir žinančiam tą vardą atveria kelią į pačios būtybės pažinimą. „Iš pradžių buvo žodis" — tik čia jis ne toks kaip graikų „logos", protinga kalba, o magiška formulė, kurioje sukoncentruota senosios tradicijos šventiko žinojimas ir sugebėjimai.

Vieno brahmano priešybė yra daugis visų tų dalykų, kuriuos, kaip ir pavienius daiktus, leidžia atskirti vieną nuo kito „vardas ir pavidalas" (namarupa). Nuo visų jų reikia skirti brahmaną, — bet ne taip, kaip skiriamas vienas daiktas nuo kito, kaip esantis vienas šalia kito. Brahmanas — tai, kas dieviška. Bevardė žodžio giminė rodo, kad jam nepriskiriamas asmeniškumas ir forma, tinkami vienam pavieniui dalykui atskirti nuo kito pavienio, tinkami „indivi-

dui" apibūdinti. Todėl šis brahmanas yra visa visame, jis veikia visuose daiktuose, jis pasklinda juose, vėlesnio palyginimo žodžiais tariant, kaip vandenyje ištirpusi ir jį pasūdžiusi druska. Kiekvienoje mažiausioje dalelytėje brahmanas yra lygiai taip pat, kaip ir visame kūrinyje.

Spekuliacijų apie brahmaną tema yra svarbi indų filosofijai ir teologijai. Su brahmanu yra susijusi ir kita sąvoka — *atmano*, „aš", „savęs" sąvoka.

Jeigu brahmanas yra visur, tai jis yra ir *manyje*. Kaip tik savajame „aš" indų filosofas mato kelią į brahmaną: ne į išorę žvelgdamas, ne suvokdamas ir skirdamas daiktus ir formas, bet nugrimzdamas į patį save, žmogus atranda brahmaną. Į išorę nukreiptas žvilgsnis skiria vienus daiktus nuo kitų, atskiria subjektą nuo objekto; vidinis susitelkimas panaikina šį atskyrimą ir todėl veda prie šaltinio, kuriame mano „aš" susyja su pirmine pasaulio priežastimi. Žinoma, tai įmanoma tik tada, jei susitelkimas yra pakankamas — gilesnis už budrią sąmonę, gilesnis net už sapną.

Yra du būdai, kuriais religija ir tikintis žmogus bando susisiekti su dievu. Pirmąjį trumpai galėtume apibūdinti kaip pranašų religijos būdą. Tai malda, dialogas, kuriame meldžiančiajam Dievas yra „tu", labai pranokstantis besimeldžiančiojo „aš", bet vis dėlto toks „tu", į kurį jis gali kreiptis. Izraelio pranašų religingumo, Jėzaus religijos negalima įsivaizduoti be maldos, maldoje susyja besimeldžiančiojo asmuo su gyvu, asmeniniu dievu. Antrasis yra tokio gilaus panirimo į savąjį „aš" būdas, kad tas „aš" išnyksta dievybėje. Kiekvienas mistinis religingumas stengiasi pajusti Dievą savyje, o ne kreipiasi į jį kaip į „tu". Tačiau mokymasis susitelkti, net virtuozinės technikos sukūrimas būdingiausias yra indų religijai. Žmogus pačiame savyje atranda brahmaną, dieviškąją visų daiktų priežastį. *Atmanas yra brahmanas* — šiuo teiginiu nusakyta tema, dažniausiai gvildenama *upanišadose*. Jos prijungtos prie brahmanų tekstų, bet tai yra labai nevienodu metu, o iš dalies ir žymiai vėliau atsiradusios refleksijos. Ši mintis čia pateikiama kaip ypatingas mokymas ar pamokymas; ne vienu atveju aiškiai matyti, kad tą mokslą skelbiantis išminčius nepriklauso braminų kastai, kad jis savo supratimą laiko priešingu vien tik ritualo ar žodžio žinojimui. Tai rodo, kad šis posūkis link filosofinės refleksijos atsirado tais laikais, kai išorinio ceremonialo sukaustytai braminų religijai buvo bandoma įžiebti naują gyvybę.

Brahmano ir atmano temos gvildenimas čia svarbus dar ir tuo, kad siejasi su *sielų persikėlimo* teorija, kuri nuo brahmanų ir upa-

nišadų laikmečio yra pagrindinė indų teologijos ir filosofijos sudedamoji dalis.

Nenagrinėsime, kaip atsirado ši teorija (jos „Rigvedos" himnuose dar nėra). Šiaip ar taip joje keliama mintis, kad siela kūnui mirus nepranyksta, bet vėl įsikūnija, ir ne tik kaip aukštesnės ar žemesnės kastos žmogus, bet ir kaip gyvūnas ar dievas. Be to, naujasis gyvenimas, kurį pergimęs žmogus vėl turi nugyventi nuo pradžios iki pabaigos, įgyja formą, priklausančią nuo žmogaus elgesio ankstesnėje egzistencijoje. Geru gyvenimu pelnoma aukštesnė, blogu — žemesnė gyvenimo forma; pakartotinis gimimas yra atpildas arba bausmė, bet ne kaip dievo nuosprendis ar lėmimas, o kaip gamtinis būtinumas: pats atmanas pagal savo prigimtį, pagal savo esmę rengia sau naują kūną, o ta jo esmė susidaro iš jo darbų: gera — iš gerų, bloga — iš blogų.

Iš pradžių tikintis sielų persikėlimo teorijos šalininkas pakartotiniu gimimu aiškiai norėjo pasiekti aukštesnį, laimingesnį gyvenimą. Tačiau pamažu šis amžinas gyvenimo ir mirties kartojimasis, šio nesiliaujančio gimimų rato, anot Hegelio, „piktas nepabaigiamumas", virsta betikslės ir beprasmės egzistencijos prototipu, Sizifo egzistencija, iš kurios žmogus trokšta *išsivaduoti*. Šį išsivadavimą suteikia susitapatinimas su brahmanu, vidinis susitelkimas, kuris tampa būdinga priešybe veiksmams ir siekimams, veiklai, kuri ir gerus, ir blogus žmones įtraukia į daiktų ir formų pasaulį, į gimimus. O išsivadavimo *kelią* nurodo brahmano ir atmano teorija, atmano ir brahmano, „aš" ir pirmosios daiktų priežasties, identiškumo teorija.

Taip indų religija ir jos filosofinė interpretacija tampa išsivadavimo teorija. Bet čia nekalbama, kaip krikščionybėje, apie išsigelbėjimą iš nuodėmių arba apie „atpildą už nuodėmes" — mirtį, bet apie išsivadavimą iš pakartotinių gimimų, t.y. iš nuolat panašia forma sugrįžtančio gyvenimo beprasmybės, gyvenimo, kuris yra natūraliai neišvengiamas veikimo ir jo priežasties, noro bei troškimo, padarinys. Reikia iškelti ir dar vieną skirtumą nuo krikščioniškosios išsigelbėjimo koncepcijos: kadangi gerasis gimsta aukštesniam, blogasis — žemesniam gyvenimui ne įsikišus dievams, o dėl savotiško gamtinio būtinumo, tai ir išvaduoja ne dievas, žmogus išsivaduoja pats. Galiausiai išsivadavimą lemia ne atgaila, gailėjimasis, atsivertimas, bet *žinojimas*. Mintimi, kad žmogus savo jėgomis gali sužinoti kelią į tikslą, palaimą ir remdamasis tuo žinojimu eiti šiuo keliu, indų filosofija ir helenizmas, tiksliau, sokratikai, yra priešingi krikščionybei. Tačiau indų filosofų „žinojimas" nėra aiškus, sąmoningas, tai ne motyvuota ar kauzalinė įžvalga, kurią Sok-

ratas prilygino dorybei ir laikė palaimos priežastimi, o intuityvus, mistinis permanymas, pasibaigiantis sielos susiliejimu su brahmanu, iki galo įvykstantis tik nugrįmztant žemiau sąmonės slenksčio: brahmanas nėra logos.

Reikia pastebėti, kad ši brahmano ir atmano teorijos mintis apie išsivadavimą aiškiai tepasakyta tik kai kuriose upanišadose: ribos tarp filosofijos ir teologijos, tarp abstrakčios sąvokos formą įgavusios minties ir perduoto mito yra neryškios. Tačiau paskutinėse upanišadose jau pastebima užsimezganti filosofinė sistema, kurios plėtotę matome vėlesniais laikais. Pirmiausiai tai pasakytina apie vadinamąją *sankjos filosofiją*, kurios pradininku laikomas mitinis pranašas Kapila ir kuri savo klasikinę formą įgauna IV ar V mūsų eros amžiuje Išvarakrišnos „Sankja karikoje".

Upanišadų mistika aiškiai ir griežtai neskiria sąvokų formos ir pačių sąvokų, bet ji to ir nesiekia. Mąstytojai ir poetai, apimti minčių apie pasaulio vienovę, kalba apie nuo išorinio pasaulio nusigręžiančios sielos kelią į brahmaną, apie žmogaus sielos tapatumą su brahmanu, bet taip ir nepaaiškėja, ar „siela", „atmanas" yra tik pavienė siela, ar tai visuotinė siela, kur atskiro žmogaus siela yra tik tam tikra dalis; neaišku, koks apskritai individo santykis su pasauliu ir jo vienove, pagaliau, koks sielos ryšys su gamta, su materialiu pasauliu. Šiais klausimais čia dar nesidomima, tikslas yra išgyventi tą svarbiausią mintį, persiimti ja, o ne atsakyti į logiškai iš tos minties kylančius atskirus klausimus. Visai kitas dalykas yra sankjos filosofinė sistema. Jau pats pavadinimas „sankja" rodo, kad tai yra „išvardijanti", taigi sąvokas atskirianti teorija.

Pirmiausiai priešpriešinama siela ir kūnas, arba, tiksliau sakant, dvasia ir gamta. *Dvasia* yra daug viena nuo kitos atsiskyrusių pavienių sielų, arba individualių dvasių; sankja filosofija vengia žodžio atmanas, kuris reiškia „kvėpuojantį", „gyvą" ir yra artimas minčiai apie visuotinį gyvenimą ar visuotinę dvasią. Atmaną pakeičia puruša, kuris iš pradžių reiškė vyrą. *Gamta* — rišli, vientisa, bet nuolatinio kitimo, vyksmo persunkta materija. Gamta (prakriti, ir indų kalboje šis žodis yra moteriškosios giminės) yra nuolat tampanti, o dvasia yra greta pati savaime kaip amžina ir nekintama būtis. Gamta kuria ir veikia, o dvasia yra visai pasyvi, jos funkcija yra tik stebėti, ji vien tiktai įsisąmonina tai, kas vyksta gamtoje. Tačiau nuo pat pradžių dvasia yra neatskiriama nuo materijos, susijusi su gamtos dalimi — kūnu. Kūnas sunyksta, nes viskas gamtoje yra tapsmas ir nykimas, o kūnui išnykus, dvasia pereina į naują kūną: ir sankjos filosofijai sielų persikėlimas yra savaime suprantama dogma. Be to,

čia, kaip ir seniausiose graikų filosofemose, mes susiduriame su mintimis apie periodišką visos gamtos kaitą, visų atskirų daiktų perėjimą į materiją ir nuolatinį naują formavimąsi iš jos. Ši kaita siejama su trimis pirminėmis materijos sudedamosiomis dalimis — su skaidrumu, šviesumu, lengvumu; galėtume taip pat sakyti: su šviesa, oru ir žeme. Iš šitų dalių (prisiminkime graikų filosofijos „elementus“) yra sudaryti visi daiktai. Jų *pusiausvyra*, proporcingas jų susimaišymas reiškia kartkarčiais sugrįžtančią pirminę materijos būseną. Vienos kurios nors dalies *vyravimas* pradeda pasaulinį procesą, kuriame dėl pradinių medžiagų mišinio kitimo daiktai susidaro ir vėl nyksta, kad užleistų vietą kitiems. Atkreiptinas dėmesys, kad indų filosofija „kūniškumą“ ir „dvasiškumą“ skiria ne *mums* įprastu būdu: tamsioji ir sunkioji materijos sudedamoji dalis sudaro ne tiktai gamtinius daiktus, ji yra ir „sunkiose“, slegiančiose mintyse ir sielos būsenose; kosminė lengvumo ir šviesumo dalis teikia šviesą ne tik fizikine prasme, bet ir tam, kas malonu, kas lengva sielai; o miglotumas ir judrumas apibrėžiami ir kaip „skausmingumas“. Taigi šita teorija iš esmės neskiria „subjektyvių“ ir „objektyvių“ kokybių mūsų supratimu, viskas yra „objektyvu“, dvasia tik apšviečia visa tai sąmonės šviesa, ji tėra tik veidrodis. Tačiau visa objektyvybė nėra sustingusi esatis, tai visa, kas nuolatos atsiranda ir praeina. Negana to, „sielos“ vyksmai, kurių prigimtis, kaip matėme, yra ne dvasinė, o materiali, yra netgi pirmasis materijoje įvykstantis procesas. Mąstymas ar protas (dar viena svarbi ypatybė yra ta, kad čia aiškiai neskiriamas procesas, funkcija ir organas — mąstymas ir protas, regėjimas ir akis: gamta yra procesas, laikinai sustingstantis į daiktus, o ne daiktinė būtis, kurioje arba kuriai kažkas atsitinka), kaip skyrimas, išvardijimas, taigi kaip visų atskirybių galimybės pagrindas, įgalina atsirasti atskirąją būtį; jutimo organai ir jų funkcijos, kuriomis naudojasi mąstymas, skiria tai, kas turi kvapą (žemė), skonį (vanduo), yra juntamas (oras), turi spalvą ir formą (ugnis), aidesį (eteris). Tiksliau sakant, iš šitų vadinamųjų stambiųjų elementų eteris yra vien girdimas, jis yra grynasis garsas, oras yra girdimas ir juntamas, ugnis — girdima, juntama ir regima ir t.t., o pabaigoje esanti žemė turi visas juntamas savybes (nors tik jai būdingas yra kvapas), todėl būdama šių kokybių samplaika, ji yra daiktas tiesiogine prasme. Greta jutimo organų ir jų funkcijų yra veikimo būdai — kalbėjimas, ėmimas, ėjimas, tuštinimasis, apvaisinimas — ir jų organai. Įvairios mąstymo, jutimo ir veikimo formos (bei jų atitinkami organai) sudaro psichinį žmogaus organizmą, darinį, su kuriuo susijungia „dvasia“. Tarp mąstymo ir jutimų dar įsiterpia „aš“, arba

„aš organas“, kuris tik ir padaro organizmą gyva vienove, tuo, kas jis yra.

Dvasia susijusi su šiuo organiniu gyvybės vienetu — čia prasideda savotiškiausias posūkis į praktinę sankjos filosofijos pusę, į jos pateikiamą išsivadavimo minties formą. „Aš-kūno“ supančiota dvasia, suvokianti joje vykstančius įvykius, tarsi supainioja save su kūnu, su organiniu gyvybės vienetu, arba bent jau neskiria savęs ir kūno. Ji junta kūno veiksmus ir kančias kaip savo veiksmus ir kančias. Šis neskyrimas, šis suklydimas ilgam įtraukia ją į materiją ir pakartotinį materialų gimimą, kol šį suklydimą pašalina materijos ir dvasios esminio skirtumo suvokimas, taigi — filosofija. Tačiau jeigu tai jau suvokta, jeigu ta klaida jau ištaisyta, tai materija paleidžia dvasią, materija tarsi gėdydamasi (jos ryšys su dvasia įsivaizduojamas erotiškai) pasitraukia nuo jos.

Taigi čia išsivadavimas yra dvasios išsivadavimas iš kūno, ir brahmanas čia nevaidina esminio vaidmens. Iš išvaduojančios atmano ir brahmano, sielos ir dievo tapatumo įžvalgos kyla išvaduojantis dvasios ir kūno skirtumo pažinimas. Todėl suprantama, kad vėlesnėje klasikinėje sankjoje brahmanas apskritai dingsta, taigi sistema tampa ateistine (ta pačia prasme kaip budizmas: paneigiami ne dievai, bet dievas).

Sankjos filosofija turėjo didelės įtakos *jogos sistemai*. Pirmiausia joga yra praktika — vidinio susitelkimo, dvasios išsivadavimo iš kūno ir jo troškimų bei poreikių praktika. Kaip žinia, indai ypač ištobulino šio išsivadavimo, mokėjimo sielos galiomis valdyti kūno funkcijas techniką, ir jų sukurta kūno ir dvasios treniravimo sistema (koncentracijos pratybos, tam tikros kūno pozos, kvėpavimo reguliavimas ir t.t.) neabejotinai yra tobuliausia ir veiksmingiausia iš viso, kas šioje srityje sukurta. Tai pirmiausia jogos laimėjimas, o „jogas“ yra šio praktinio meno meistras. Žinoma, reikia turėti galvoje, kad šie kūno ir dvasios pratimai tėra parengiamoji priemonė. Tais pratimais siekiamas tikslas yra meditacija bei jos metu nušvintantis pažinimas. Išvaduoja pažinimas, o ne treniruotės. Todėl ir jogos praktika yra susijusi su sankjos filosofijos mintimis. Tačiau indų mąstymui „pažinti“ nėra vien tik „susipažinti, sužinoti“, o visiškai persiimti įžvalga, apie kurios pažinimą kalbama. Be viso to pažinimas negalėtų turėti to reikšmingo praktinio, išvaduojančio poveikio. Upanišadose atmano ir brahmano tapatybės pažinimas kartu yra faktinis judviejų sutapatinimas, o sankjos filosofijoje esminio skirtumo tarp dvasios ir kūno pažinimas yra kartu ir jų atskyrimas vienas nuo kito. Atskyrimas yra realus; reikia prisiminti ir tai, kad

garsas atsiranda girdint, spalvos — matant, ir visa tai egzistuoja ne kaip „grynas fenomenas“, o realiai. Ir nereikia stebėtis, kad čia *tariamai* dvasia veikia kūną, ir tai prieštarautų sankjos teorijai. Iš tiesų ir čia norėjimas bei veikimas yra „materialus“ procesas. Su tuo labai gerai dera tai, kad kūno procesai — kūno padėtis, kvėpavimo reguliavimas, fiksacija — parengia išsivadavimą, kitaip sakant, nušviečiantį dvasios ir kūno dualizmo pažinimą. Ir sankjos filosofijai materija nėra dvasiai iš tikrųjų priešiškas ar vien aklas mechaninis veiksnys, gamtos vyksmas yra labiau teleologinis, nukreiptas į išsivadavimą ar jam pavaldus. Reikia dar paminėti vieną gan reikšmingą sankjos ir jogos (jų išsivysčiusių formų) skirtumą: joga pripažįsta aukščiausiojo dievo egzistavimą. Žinoma, tai yra ne panteistiškai suprantamas brahmanas, su kuriuo išsivaduodama susilieja siela, bet teistinis — aukščiausias, išmintingiausias ir galingas (į jį kreipiamasi skiemeniu „om“), padedantis žmogui išsivaduoti dievas.

Sankjos filosofija dvasiai nurodo išsivadavimo iš materijos kelią, o kartu moko tikro būdo nugalėti skausmą ir kančią. Visos kitos skausmo malšinimo priemonės — vaistai, svaiginimasis malonumais, protingas ir atsargus gyvenimas, amuletai ir žodinės formulės — yra tik tariamos ir trumpalaikės. Tik išsivadavimas iš tiesų išlaisvina nuo skausmo. Išsivadavimas, kurį suteikia pažinimas, yra išsivadavimas iš kančių.

Išsivadavimas iš kančių kaip *vienintelis* tikslas yra būdingasis BUDOS mokymo bruožas. Šis mokymas susijęs su sankjos filosofijos ištakomis, nors pastarosios sistemiškai išplėtota forma yra žymiai vėlesnė negu senasis budizmas. Be to, Buda nesiekia ko nors daugiau, o tik skelbia išsivadavimą iš visą gyvenimą pripildančių kančių ir rodo kelią į šį tikslą. Tik tai tėra jam svarbu ir esminga; bet koks pažinimas, nesusijęs su šiuo tikslu, atmetamas kaip nesvarbus ir nereikalingas, o pažinimo, be to, pažinimo *kaip tokio* siekimas, smalsumas sužinoti, kaip prisirišimas prie pasaulio, trukdąs išsivaduoti, išsigelbėti. Ar pasaulis amžinas ar ne, begalinis ar ne, ar išgelbėtasis gyvena po mirties, ar ne — tai klausimai, į kuriuos Buda neatsako, tai klausimai, neturintys su jo mokymu nieko bendra. Budizmas yra religija, o ne filosofija. Tačiau pagrindinės jo mintys telpa į filosofijos istoriją.

Legenda pasakoja, kad princas Gautama, kurio gyvenimas buvo kupinas grožio, malonumų ir gėrybių, susitikęs su bejėgiu seniu, ligoniu ir lavonu, nusprendžia pasitraukti į vienatvę ir siekti nušviečiančio pažinimo. Pirmiausia jis siekia pažinti pirmąją ir pagrindinę iš „keturių tauriųjų tiesų“ — tiesą, jog bet koks gyvenimas yra

kančia. Nuo pat gimimo prie žmogaus neišvengiamai artėja mirtis, jo laukia menkėjimas, senatvė, įvairūs praradimai, jam gresia ligos. Gyvenimas yra lėtas mirimas, laimėjimuose slypi praradimai, skausmas glūdi ir malonume. Gyvenimas yra kentėjimas — šios išvados galima nepaisyti, bet negalima paneigti, jeigu ji jau padaryta. Antroji tiesa pasako kentėjimo kilmę: kentėjimas kyla iš „troškulio"; tai — geismas, troškimas, kuris mus prikausto prie gyvenimo ir kartu — prie kančios. Trečioji tiesa yra kančių pašalinimo teorija: išsivaduoti įmanoma tik pašalinus tą „troškulį", o kartu ir visus geismus, dėl kurių žmogus laikosi įsikibęs gyvenimo. Ko nebekamuoja „gyvenimo troškulys", tas pasiekia „nirvaną" — norų ir skausmo neturintį būvį. Nirvana yra išsivadavimo būsena. Kas nugalėjo gyvenimo troškulį ir malonumų troškimą, gali ją pasiekti *šiame* gyvenime, o ne tik anapus; ar apskritai esama kokio pasaulio anapus, ar yra pomirtinis gyvenimas, ar tik visiškas išnykimas, — išsivadavusiajam vis tiek. Todėl klausimas, ar nirvana yra „niekas", ar palaimingas anapusinis gyvenimas, yra vienas tų klausimų, kuriuos Buda atmeta. Galiausiai — ketvirtoji tiesa, aštuonių dalių kelias į troškimų panaikinimą: „tinkamas mąstymas, tinkamas norėjimas, tinkama kalba, tinkamas veikimas, tinkamas gyvenimas, tinkamas siekimas, tinkama refleksija, tinkamas susitelkimas".

Visoje šioje taip lakoniškai, meistriškai aiškiai ir įsimenamai suformuluotoje minčių grandinėje svarbiausios yra dvi viena su kita susijusios mintys. Pirma, troškimas, noras ir jo suteikta kryptis yra svarbūs gyvenimo ir jo kokybės faktoriai: žmogus tampa tuo, ko jis iš esmės sau linki, kuo jis nori tapti, jo gyvenimas yra jo siekimų išsipildymas, taigi ir jų atspindys. Ir po dabartinio kūno suirimo, po mirties, pakartotinių gimimų grandinėje. Tačiau tai, kad šį jo kūną ir šį jo gyvenimą formuojančios jėgos veikia, ir kaip tik tokia kryptimi, galiausiai priklauso nuo žmogaus „nežinojimo": žmogus visai nežino, netikrai žino, nėra persiėmęs žinojimu, kad gyvenimas, kurio jis vaikosi, yra kentėjimas, skausmas, nusivylimas, praradimas, senatvė ir mirtis, ir kad visa tai nepaliaujamai grįžta. Šis nežinojimas kreipia norus į gyvenimą ir į jo malonumus, jo tikslus, nesvarbu kaip (be to, kiekvienas savaip) juos supranta ir kaip jų siekia konkretus žmogus, ir dėl šio nežinojimo kaskart iš naujo prisiriša prie šių malonumų ir tikslų. Jeigu žmogus tai sužino, tai jis daugiau nebesiekia gyvenimo, trokštamų tikslų, kurie jį vis iš naujo įpainioja į egzistavimą ir į gimimų ratą. Žmogus tada kiekvieną akimirką kreipia savo norėjimą į „tinkamą" veiklą — nebe į savo gyvenimo „ką", taip pat nebe į tai, „kad" jis gyvena, svarbiausia jam tampa jo

gyvenimo „kaip“. Tačiau kaip tik šitaip išnyksta pragaištingas ratas, šis norų krypties posūkis pats savaime sąlygoja išsivadavimą iš visų kančių. Taigi išsivadavimo kelią nurodo pažinimas, tačiau tai ne brahmanų mokslingos vedų studijos ir ne filosofinis mokslinis įvairiausių žmogaus smalsumo iškeliamų klausimų apmąstymas, bet *viena* nušviečianti būtinų žinoti dalykų įžvalga — tai keturių pagrindinių tiesų apie gyvenimą ir kentėjimą įžvalga. O pats kelias yra elgsena, veikla, bet ne pasauliečio žmogaus, siekiančio laimės ir malonumų, veikla ir ne asketų kankinimasis, tai teisinga veikla, taigi moralės normų laikymasis, dorovinė saviaukla. Norėjimas ir troškimas lemia veikimą ir įvykius, įvykiai lemia tai, kas bus, taigi tai, kas yra, nes *bet kokia būtis yra tapsmas*, procesas, priežasčių grandinės eiga. Sankjos filosofija materialią būtį (įskaitant „sieliškumą“, suvokimą, mąstymą, norėjimą) laiko nuolatiniu tapsmu ir nykimu, tačiau šalia gamtos, kaip tapsmo, yra pastovi stebinti dvasia, kaip identiška esybė, kurios įsitraukimas į įvykių tėkmę yra saviapgaulė. Upanišadų filosofijoje brahmanas yra amžina substancija, toks yra ir atmanas, kuris faktiškai yra tapatus brahmanui. Pagal Budos mokymą bet koks tapsmas yra vienas iš kito išplaukiančių įvykių grandinė. Čia nėra brahmano kaip aukščiausio principo, budizmas yra ateistinis (žinoma, esama dievų, tačiau jie ateina pas Budą prašyti iš jo pamokymų, tie dievai yra įtraukti į sielų persikėlimo tėkmę). Taip pat čia kategoriškai neigiamas sielos arba dvasios, asmens substancialumas ir vienumas: kaip vežimas nėra kažkas ypatinga be kėbulo, ienų, ratų, ašies ir t.t., trumpiau tariant, be dalių, iš kurių jis susideda, taip ir „aš“ nėra ypatinga būtybė be „savo“ pavidalo (tikriau — įvairių kintančių formų, kurias jis įgauna), be „savo“ minčių, vaizdinių, siekimų. „Aš“ — tai įvairi ir daugialypė mano sielos — kūno gyvenimo tėkmė; apgaulingą „aš“ tapatumą tesudaro vienas pavadinimas, kurį aš suteikiu jo fazėms ir dalims. Tačiau aš turiu teisę į šią pavadinimo vienovę dėl to, kad gyvenimo fazės susietos *nenutrūkstamu* ryšiu, priežasčių grandine, kur vienas narys išplaukia iš kito. Ankstesnis vaikas ir dabartinis suaugęs yra „tas pats“ žmogus, bet ne dėl to, kad juose yra identiška esybė, o dėl to, kad suaugęs pasidaro iš vaiko.

Čia iškyla paskutinis klausimas: jeigu nėra kaltininko, veikiančios asmenybės, tai ar išnyksta ir kaltės bei atsakomybės sąvoka? Ar beišlieka tas moralinis ryšys sieloms persikeliant? Buda į tai atsako kontrklausimu: jeigu kas nors uždega savo trobelės šiaudus ir išplitusi ugnis sunaikina visą kaimą, tai ar jis yra atsakingas už gaisrą, nes liepsnos, kurios sudegino kitus namus, nėra tos liepsnos,

kurias jis pakišo po savo šiaudais? Žmogaus gyvenimas, ir būtent jo gyvenimas, nusitęsiantis per pakartotinių gimimų ratą, yra plintanti ugnis, viena jo fazė nenutrūkstamai plaukia iš kitos, tarp jų išlieka ir moralinis priežastingumas.

Ketvirtajame ir trečiajame amžiuje prieš Kristų, ypač Karalių Čadraguptos ir Ašokos valdymo laikais, budizmas tapo viešpataujančia religija Indijoje, o brahmanizmas buvo visiškai išstumtas. Vėliau vėl sugrįžta pastarojo įtaka; pirmojo tūkstantmečio pabaigoje iš tikrosios Indijos beveik išnykęs, brahmanizmas greta islamo vėl tampa indų religija. Su budizmo nuosmūkio laikų religinėmis kovomis galėtume sieti vedantos filosofinės krypties atsiradimą bei plėtotę. Jau pats pavadinimas *„vedanta“* (vedų pabaiga: o jų pabaigoje yra upanišados) leidžia suprasti, kad ji įsakmiai reikalavo sugrįžti prie vedų studijų, o upanišadose įžvelgė (apreikštą) tiesą. Vis dėlto iš karto aišku, kad upanišadų komentarai, kuriuose šios filosofijos kūrėjai, pirmiausia ŠANKARA (devintajame amžiuje) išdėstė savo mokslą, yra savarankiški filosofinės sistemos kūrimo darbai: jų turinys veikiau teikiamas komentuojamiems raštams, o ne iš jų išlukštentas. Už gilios prasmės miglotų upanišadų posakių šios krypties atstovai ieško vientisos sistemos ir kartu kovoja tiek su brahmanų teologijos formalizmu — ceremonialo kultu ir ritualizmu, tiek su sankjos filosofija bei budizmu.

Vedantos filosofijos pagrindas yra upanišadų brahmano ir atmano teorija, bet ji tampa griežtu monizmu, visatos vienovės teorija: pasaulis yra „majos šydas“, chimera, dieviškojo brahmano sapnas, be kurio iš esmės nieko nėra. Išsivaduoti iš kančių ir pakartotinių gimimų galima tik permačius šią apgaulę. Tačiau tai ne ta apgaulė ar, geriau sakyti, klydimas, apie kurį kalbėjo sankjos filosofai, tai ne dvasinio „aš“ supainiojimas su kūnu, su kuriuo jis susijęs, bet iliuzija, kad šis „aš“ pats su kūno, gamtos pasauliu yra tikra, substanciali esybė. Šios apgaulės atskleidimas reikštų susiliejimą su brahmanu, taigi ir čia išsivadavimas pasiekiamas per pažinimą, bet pažinimas čia yra pamaldus „ieškojimas raštuose“, tai yra tikrasis šventuose raštuose pateiktos išminties supratimas. Čia aiškus nusistatymas tiek prieš sankjos teoriją, jos gamtos ir dvasios dualizmą ir dvasių pliuralizmą, tiek prieš budizmą, kuris, atmesdamas vedų studijas, kartu atmeta ir pagrindinių metafizinių klausimų apmąstymą. Vedanta taip pat nesutinka su budizmo samprata, kad kūnas sukurtas iš psichiškumo, kad jį sukuria troškimai ir poreikiai, kad kūnas yra tarsi jų fizinė išraiška: siela arba „aš“ ir kūnas yra tuo pačiu būdu ir ta pačia prasme „tikri“; jeigu mes nekreipsime dėmesio į jų

ryšį su brahmanu, tai jie yra dvi koreliatyvios realybės. Tik metafizinis brahmano teorijos požiūris įgalina atpažinti jų *abiejų* fiktyvų pobūdį. Pagaliau vedantos filosofija šią savo teoriją laiko ezoterine, tačiau yra ir egzoterinis jos variantas, kuris brahmaną vaizduoja kaip pasaulio kūrėją ir valdovą, o išsivadavimą supranta kaip palaimingą susiliejimą su šiuo asmeniniu dievu. Šis žemesnysis brahmanas galiausiai dar pats priklauso pasauliui; tam, kuris jį tik pažįsta ir jo geidžia, dar trūksta galutinio ir aukščiausiojo žinojimo (kuris, tiesa, savaime atitenka įėjusiam į žemesnįjį brahmaną periodiškai pasikartojančioje pasaulio pabaigoje).



II

KINŲ FILOSOFIJA

Pagrindinė indų filosofavimo tema yra metafizinė–religinė. Jos tikslas — išsivadavimas, jo priemonė — žinojimas, būties ar kentėjimo priežasties žinojimas. Indų mąstymui būdingas svetimumas pasauliui ir gyvenimui: žmogus mąsto ne tam, kad, ką išmąstęs, panaudotų gyvenimui, jis mąsto, kad išsivaduotų iš gyvenimo. Kita vertus, dėl to indų filosofavimas yra labai tikslingas, tik šis tikslas yra išsivadavimas, t.y. šis tikslas yra anapus gyvenimo. Tokį tikslą indų mąstymas kelia ir pačiam gyvenimui: mes turime taip sutvarkyti savo gyvenimą ir veikimą, kad išsivaduotume iš gyvenimo, iš pakartotinių gimimų. Taigi tai labai tiesi kryptis į tikslą, esantį ne gyvenime, bet anapus jo. Išmintingasis, apšviestasis yra pranokęs šį pasaulį, jis stovi anapus pasaulio, jis jau nebe žmogus, bet dievybės dalis, ir dievai patys ateina pas jį prašyti, kad pamokytų, kaip išsivaduoti. Todėl indų filosofas iš tiesų neturi nieko bendra su žmogumi, kuris dalyvauja, veikia gyvenime ir dėl savo padėties ar uždavinių negali nuo jo atsisakyti; indų filosofas neturi ką tokiam žmogui pasakyti arba jis gali jam pasiūlyti tik egzoterinę teoriją. Išminčius baigia savo gyvenimą vienatvėje kaip elgeta, visiškai pasinėręs į meditaciją. Budizmo moralės reikalavimus tiksliai tegali įvykdyti tik vienuolis. Populiarioje „Bhagavadgitos“ filosofijoje kalbama apie kiekvienam pagal padėtį ir profesiją prideramas pareigas: karys turi kovoti, valstietis — dirbti žemę; būtų nenaudinga, jei karys trenktų žemėn ietį vadovaudamasis aukštesniąja įžvalga, kad žudydamas jis nusižengtų visos gyvasties gilesnei prasmei ir vienovei. Tačiau reikalavimai, kurių jis *negali* išvengti ir pagal gyvenime galiojančią moralę *neturi teisės* vengti, neatmeta tos filosofinės įžvalgos, bet tik patvirtina, kad tas *vienas* tikslas, apie kurį kalba filosofas, visai nepalyginamas

su įvairiausiais gyvenimo tikslais, toks nepalyginamas kaip absoliutumas — su reliatyvumu.

Visai kitokia kinų filosofija. Nuo pat pradžios ji linksta į praktiką, į gyvenimą, jos problemos sukasi gyvenimiškame rate, jos tikslas — formuoti gyvenimą, o ne panaudoti jį gyvenimo atžvilgiu transcendentiniam tikslui (tiesa, žymiausios ir būdingiausios šios filosofijos apraiškos taip pat griežtai kovoja su gyvenimo panaudojimu imanentiniams tikslams — valdžiai, malonumams, garbei; tikslas yra ne ką nors pasiekti, bet tobulai, pavyzdingai, harmoningai gyventi; harmoningas gyvenimas kartu bus ir laimingas gyvenimas). Kinų filosofai nėra teologai, jie yra valstybės veikėjai, liaudies auklėtojai, karalių ir kunigaikščių patarėjai ar bent nori jais būti. Tai pasakytina ir apie didįjį mistiką Lao Dzė. Jis pasitraukė į vienatvę, bet ne dėl to, kad kontempliuodamas pamirštų pasaulį ir žmones ir sutaptų su dievybe arba kad šį išsivadavimą, šią laisvę išgyventų negatyviąja prasme kaip nirvaną, o dėl to, kad jis neturi jokios galimybės paveikti savo meto žmonių. O ir pati vienatvė jam nėra atsiskyrimas, bet gyvenimas kartu su pasauliu, su dangumi ir žeme, su augalais, ir gyvūnais. Jis neatsideda kontempliacijai, nesiskverbia už sąmonės, prie sąmone nesuvokiamo bet kokios būties šaltinio, bet didžiųjų gamtos jėgų — dangaus ir žemės, vandens ir augalijos — viešpatijoje įžvelgia amžinybės simbolį, „dao", kuris tampa jo sielos kelrodžiu, vadovu į tikrą gyvenimą, į gyvenimą, kuriame vyrauja harmoningi pasaulio ir „aš", to, kas nesąmoninga, ir sąmonės, kuriančios dvasios ir priimančios gamtos santykiai. Šis gyvenimas, kiek jis orientuojasi į dao, į gamtos, žemės pavyzdį, pats yra pavyzdingas žmonių vadovo ir auklėtojo gyvenimas, nesvarbu, ar esama žmonių, kurie sektų šiuo pavyzdžiu.

Pažymėtina, kad kinų filosofija prasideda ne giesme, kuri mąsliai klausia, kas dar yra anapus dievų, ji prasideda *orakulų knyga*, labai sena *„I dzin"*, *„Permainų knyga"*, kuri padarė įtakos Lao Dzė ir kuriai komentarus parašė Kung Dzė. Tai orakulų knyga, tačiau kartu ji yra ar tapo išminties knyga, kuri klausiančiajam ne pranašauja, kas įvyks, bet nurodo, kaip reikia elgtis, atsižvelgiant į esamą dalykų padėtį ir į savo prigimtį, mat žmogaus gyvenime kylantys pavojai ir problemos priklauso nuo to, kaip jis elgiasi tam tikroje situacijoje. Orakulų ir išminties knyga ne tik moko, kaip elgtis tam tikroje situacijoje, kurioje yra atsidūręs klausiantysis, bet ir lenkia žmogų pažinti save ir taurinti. Tiesa, norint suprasti šios knygos skaitymo sąlygas, reikia atkreipti dėmesį į vieną kinų mąstymo ypatybę. Kaip žinoma, kinų raštas nėra garsinis, bet sąvokinis, to-

dėl šio rašto sąvokos ženklo svarbumas priklauso nuo to, kiek daug yra visad vienskiemenių *taip pat skambančių* žodžių. Antroji ypatybė yra ta, kad iš kinų žodžio struktūros neįmanoma atskirti daiktavardžio, būdvardžio, veiksmažodžio: tas pats žodis reiškia „didelis", „didumas" ir „padidinti". Čia iškeliamas abstraktus, visoms šioms sąvokoms bendras turinys, ir išreiškiamas regimu simboliniu vaizdu. Kinai mąsto abstrakčių sąvokų simboliais, tačiau jie subtiliai perpranta ir jausminį tokių simbolių poveikį. Simbolinis mąstymas, savotiškai jungiantis abstraktumą ir akivaizdumą, sudaro prielaidas polinkiui tuo pačiu simboliu (taip „I dzin" simbolikoje) aprėpti įvairius dalykus, kurie mums tam tikru atžvilgiu atrodo artimi, palyginami — kūrybiškumą, dangų ir tėvą, pastojimą, žemę, motiną arba švelnumą ir vėją, linksmumą ir ežerą, prarają ir vandenį — ir juose įžvelgti „tą pačią" bendrą esmę. Šios esmės prasišviečia tiek pro gamtos daiktus, tiek ir pro žmonių savybes, simboliai yra tai, kas iš tikrųjų galutinai tikra ir galutinai veiklu. Mes galėtume jas vadinti „idėjomis", tik nereikia pamiršti, kad platoniškosios idėjos, apie kurias šį žodį išgirdę pirmiausia galvojame, yra gimininės sąvokos, viena kitą valdančios ar viena kitai pavaldžios klasių sąvokos, gautos abstrakcijos būdu iškeliant „daiktų" bendruosius „požymius"; nėra tokios platoniškosios idėjos, kuri apimtų motiną ir žemę, linksmą nuotaiką ir ežerą. Idealios esmės, kurias senovės kinų mąstytojas pajunta kaip už gamtos daiktų ir įvykių esančias veiklias jėgas, net jei šie daiktai jam tampa permatomi kaip simboliai, nėra pastovūs daiktai ar substancijos: kinų kalba nėra pritaikyta iškelti „substancijas", gramatinius subjektus ir jų būčiai priskirti svarbiausią reikšmę. Todėl jos gali atsirasti ir išnykti, pereiti viena į kitą; gamta kinta ir kaip tik šias permainas simboliškai vaizduoja „I dzin" knyga.

Tačiau šie pokyčiai nėra padriki, juose viešpatauja tvarka, amžinas dėsnis. Čia mes prieiname prie aukščiausio principo, veikiančio ir valdančio visus daiktus ir viešpataujančio juose, ir prie būdingos kinų filosofijos pagrindinės sąvokos „*dao*" (ją įmanoma palyginti su indų „brahmanu" ar su graikų „logosu", tačiau ji vis dėlto turi savitumo). „Dao" tiesioginė reikšmė yra kelias. Šis žodis iš pradžių, matyt, reiškė dangaus šviesulių orbitą, vėliau išsirutuliojo tvarkos, amžinosios tvarkos, amžinybės reikšmė. Tačiau tai ne tokia antlaikiška amžinybė, kuri kaip brahmanas tampa daiktu pačiu savaime anapus klaidinančios daiktų įvairovės, o mes šį brahmaną pasiekiame perpratę šią apgaulę ir išsivadavę iš apgaulės pasaulio pažinimu, vedų studijomis ar jogos praktika. Tai — amžinoji tvarka (tik jos kinų kalba ir raštas neduoda galimybės atskirti nuo tvarkančiosios

esybės ar principo), kurią įžvelgiame pagarbiai susimąstę stebėdami dangaus kitimą kaip to kitimo „prasmę". Kad žmogus privalo vadovautis šia tvarka, leistis jos veikiamas ir ja persiimti, yra pagrindinė kinų etikos mintis, palaikanti jos konservatyvumą ir kontempliatyvumą.

Šeštajame amžiuje prieš Kristų kinų dvasiniam gyvenimui didelę ir lemiamą įtaką padarė du mąstytojai — jaunesnysis KUNG DZĖ ir vyresnysis LAO DZĖ. Jie gyveno neramumų ir nuopuolio, vidinių karų ir rūmų perversmų, politinės suirutės, papročių pagedimo ir visuotinio ūkio smukimo laikais. Šie dalykai ir lėmė nenuilstamą mokomąją, patariamąją ir organizacinę didžiojo kinų dvasios mokytojo, kurio vardas neatsiejamas nuo jo šalies istorijos, KUNG DZĖ, „mokytojo Kung", lot. Confucius, veiklą. Visą ilgą savo gyvenimą (551–478) jis buvo liaudies auklėtojas, valdovų patarėjas, ministras, tačiau jo paties gyvenimas nebuvo ištisai laimingas. Persekiojamas nepasitikėjimo ir nemalonės, jis ne kartą turėjo nutraukti pradėtą veiklą, lyg benamis traukti iš vienos valstybės į kitą, tvirtai jausdamas, kad šis darbas, kurį turėdavo kaskart iš naujo pradėti, yra vienintelė jo egzistencijos prasmė ir galimybė: kaip reikėtų gyventi, jei nebūtų galima gyventi kartu su žmonėmis ir veikti? Didelę pomirtinę sėkmę jam, regis, lėmė du dalykai: išugdyta grupė mokinių, kurie buvo jam labai atsidavę, kurie neapleido jo darbo ir tęsė jį, bei jo rašytinis palikimas. Šitą literatūrinį palikimą pirmiausia sudaro pirminių šaltinių rinkiniai, giesmės, ritualai; be to, kaip jau sakyta, jis naujai išleido „Permainų knygą" ir parašė jos komentarus. Tai būdinga Kung veiklai, siekusiai sukurti ir išlaikyti didelę ir gerą dorovinę *tradiciją*.

Kung Dzė nori atgaivinti pusiau legendinių valdovų Jau, Šun ir Ju laikus. Tai vyrai, kurių nepriekaištingas gyvenimas buvo pavyzdys liaudžiai ir kurie rūpindamiesi jiems patikėtų žmonių gerove pavyzdingai atliko valdovų pareigas. „Valdovas tebūnie valdovu, tarnas — tarnu, tėvas tebūnie tėvu, sūnus — sūnumi" — toks yra būdingas konfucianizmo moralės posakis. Žmogus yra įpintas į tam tikrus santykius: jis yra tėvas ir sūnus, vyras arba žmona, valdovas arba tarnas, draugas. Šie santykiai suteikia jo gyvenimui turinį ir prasmę ir apibrėžia jo pareigas. O tos pareigos yra gerai atlikti tai, kas žmogui privalu šiame universume: tėvas turi būti švelnus, o sūnus — pagarbus, vyresnysis brolis turi būti draugiškas, o jaunesnysis — nuolaidus, vyras turi būti teisingas, o žmona — paklusni, valdovas turi būti rūpestingas, o tarnai — sąžiningi. Be to, šie esminiai santykiai pasikartoja, jie tarsi atsispindi pasaulyje visur, kur tik są-

veikauja žmonės: tėvo ir vaiko santykis atsispindi senatvės ir jaunystės santykiuose apskritai, vyresniųjų ir jaunesniųjų brolių santykis atsispindi vadovaujančių ir pavaldžių bičiulių santykyje, pono ir tarno santykis — viršininkų ir pavaldinių, darbdavių ir samdinių santykiuose. Šie tiesioginiai svarbiausieji santykiai, galima sakyti, žmogaus įsikomponavimo į pasaulį pirminiai simboliai, yra šeimos narių santykiai: taigi valdovas yra savo liaudies „tėvas", o valstybė — didžiulė šeima; valstybės savo ruožtu turi sudaryti vieną žmonijos šeimą (Kung Dzė visiškai atmeta tiek karingąjį nacionalizmą, tiek ir pavienių valstybių kovą vieną su kita; Konfucijaus valstybė yra perdėm pacifistinė ir faktiškai buvo tokia šimtmečius. Ūkis buvo įsivaizduojamas kaip natūralinis ūkis, kurio pagrindą sudaro žemės ūkis. Iš teorijos, kad žmogaus elgesys turi būti tinkama jo esminių santykių išraiška, išplaukia Kung Dzė labai pabrėžiama artimo meilė, tačiau jis nesutinka su Lao Dzė nuostata „geriesiems aš geras, negeriesiems — taip pat geras", neigia vienodą meilę visiems žmonėms; jis reikalauja geriesiems būti geram, o negeriesiems — teisingam. Neišvengiama yra ir bausmė, tik svarbiausia, kad turintis teisę bausti pirmiau pamokytų ir baudžiamajam nuolat rodytų gerą pavyzdį. Kokie žmogaus santykiai su kitais, tokius randa ir pačiame savyje; žmoguje glūdi jo tikroji esmė, kuri valdo, tramdo išorinę jo būties sferą, tačiau ne asketiškai, jos neprievartauja. Žmoguje yra vyriška ir moteriška, kas valdo ir kas tarnauja, kas veda ir kas yra vedama. Taigi privalu elgtis ne tiktai pagal teisingai suprastą santykį su kitais, bet ir pagal teisingai suprastą savo asmens kosmosą. Ir čia reikia remtis tikrųjų, didžiųjų amenybių, senių pavyzdžiu: jais turi sekti valdovas, kuris vėliau savo liaudžiai turi įkūnyti šį pavyzdį. Be to, reikia įsižiūrėti į gamtą ir jos tvarką, į dangų, į „dao". Ir galiausiai — nuščiuvimas, palūkėjimas, įsiklausymas į save, kol prabils savosios esmės gelmė. Žmogaus poelgiai turi būti jo santykių su kitais, jo asmens išraiška: tai yra priežastis, dėl to Kung Dzė taip vertina muziką. Žmogus turi būti atsidavęs kitiems ir sau pačiam, savo asmeniui, ištikimas tradicijai: Kun Dzė į senųjų papročių laikymąsi žiūri ne kaip į savitikslį, senųjų papročių ir mirusiųjų (protėvių kultas) gerbimą jis laiko simboliškai reikšmingu.

Ši *tradicionalistinė* jo mąstymo kryptis yra pagrindinis dalykas, kuris Kung Dzė skiria nuo didžiojo kinų „mistiko" LAO DZĖ, nors dėl kitko jų pagrindinės mintys visai sutampa ar yra artimos. Lao Dzė yra kilęs iš Kinijos pietų (Konfucijus — iš šiaurės), jis gimė apie 600 metus, ėjo karalystės bibliotekininko pareigas, o senatvėje pasitraukė į vienatvę. Jo vardu yra išlikęs aforizmų rinkinys, ku-

rio pavadinimas *„Dao de dzing"*, knyga apie dao ir žmogaus gyvenimą (de). Ir Kung Dzė reikalavo nusčiūti, nesiekti prievarta ir audringai, bet palūkėti, kol prabils esmė, mūsų „vidus". Lao Dzė tą patį išreiškia dar įsakmiau, iškelia tai kaip kone vienintelį esminį reikalavimą ir kaip išminčiaus esmę. Jis visą laiką žmonėms aiškino, kad jie turi veikti be ketinimų, be tikslų, remdamiesi tuo, kas yra, esme. Tikrai didelis žmogus ir valdovas veikia nepastebimai, nekrisdamas į akis. Bet koks jėgos panaudojimas, prievarta yra beprasmiški; jie praeina, jų poveikis nenuolatinis, kaip ir gamtos gaivalų šėlsmo: audros, siautėjusios tik vieną rytą, ar ne ilgiau kaip vieną dieną trukusios liūties. Paveiku yra tai, kas nekrinta į akis, neišvaizdu, minkšta ir lankstu: skaidrus vanduo ir jo nuolatinis veikimas. Kantrybė ir meilė yra nenugalimos gyvenimo jėgos, už pikta reikia atsimokėti geru. Ten, kur griebiamasi ginklo ir kariaujama, ten auga usnys ir dagiai, ten ateina badas. Lao Dzė nusistatęs ir prieš reikalavimus bei draudimus, prieš dorybių liaupsinimą, prieš pabrėžtinį ir tyčinį rūpinimąsi pareigomis ir papročiais. Visa tai jam yra žlugimo ženklas, bet ne priemonė jam sustabdyti — visa tai žlugimą tik paspartintų: jeigu šeima iš esmės nesutaria, tai ir atsiranda vaikų meilės „pareiga". Kai nebebus „šventųjų", „mokslininkų", „moralistų", kitaip sakant, visų nuopelnų ir teigiamybių, kurias sau priskiria žmogus, tai liaudis atgaus natūralumą ir paprastumą, atgis šeimos jausmas ir meilė. Kai nebebus pervertinamas vikrumas ir nauda, tai nebeliks vagių ir plėšikų. Reikia siekti tik vieno dalyko — žvelgti į dao, juo persiimti ir juo vadovautis. Nykstant vidiniam žmonių ryšiui su šiuo amžinu, tyliu gamtos viešpatavimu, kyla visos nelaimės. Kas nepraranda šio ryšio, tas turi viską: ramybę, gerovę, kantrybę, laimę, valdžią. Kai Lao Dzė kalba apie dao, jis vartoja ir tam tikrus metafizinius posakius, jis dao vadina „būtimi" *ir* „nebūtimi", taigi jis čia bando, kaip ir Rigvedos pasaulio kūrimo himnas, kaip Heziodas savo „chaosu", viena sąvoka aprėpti pirminę priežastį. Ši sąvoka turėtų žymėti tos priežasties iškilimą aukščiau bet kokios esaties, tačiau ji neprieštarauja bendrajai Lao Dzė mąstymo tendencijai, teigiančiai visuotinę tylą, *ne*veikimą, *ne*norėjimą ir šiame neveikime randančiai tikrąjį veikimą, o tyloje — tikrąją pilnatvę. Jis vadina dao ir „pasaulio motina", motiniškumu, primančiu principu. Mes patys turime „pastoti", laukti, kol jis prabils mumyse, savo aktyvumu nenutraukti ryšio su pirmine priežastimi. Kadangi viskas kyla iš jo, tai galėtume jį vadinti visų, net priešingų daiktų vardu; bet jis pranoksta visus savo leistus daiktus ir jų priešybes, todėl nėra jam deramo vardo. Ir Lao Dzė pirmiausia re-

gi dao žvelgdamas į dangų: žmogus vadovaujasi žeme, žemė — dangumi, dangus — dao, o dao vadovaujasi pačiu savimi.

Po Kung Dzė ir Lao Dzė laikų einančiame amžiuje paminėtinos dvi labai savotiškai priešingos asmenybės. MI TI (Mo Ti) skelbė visuotinę žmonių meilę, kurios jis mokė ir žmones mylintį Dievą. Visų žmonių nelaimių priežastis, jo nuomone, yra šios žmones jungiančios, gelbstinčios, dėl abipusiškumo visiems naudingos meilės stoka. JANG DŽU buvo egoistinio eudaimonizmo šalininkas ir propagavo rezignuojantį pesimistinį požiūrį į gyvenimą (mirtis visus sulygina; pikti tironai ir šlovinami herojai po mirties vienodai virsta puvėsiais ir dūlėsiais), tačiau ir jo teorija rėmėsi dao (polinkiai ir geismai yra žmogaus „prigimtis“, o juos slopinti — tai priešintis gamtai — dao). Šių dviejų priešingų pažiūrų filosofų vienodas tik polinkis į kraštutinumą, kaip vėliau stoikų heroizmo ir Epikūro malonumų teorijų. Kaip priešpriešą joms Aristotelis sukūrė „aukso vidurio“ teoriją, o kaip Mi Ti ir Jang Džu teorijų priešybę MENG DZĖ (Mong Dzė, lot. Mencius, gimęs 372 m. pr. Kr.) atnaujino Konfucijaus teoriją, kurioje svarbiausiais dalykais laikoma šeimos saitai ir pareigos, kurias tiek Jang Džu moksliškas individualizmas, tiek ir visiems vienoda žmonių meilė buvo nustūmę į šalį. Tai, kad vėliau Kinijoje tvirtai įsigalėjo konfucianizmas, yra pirmučiausia Meng Dzė nuopelnas.



III

GRAIKŲ FILOSOFIJA

I. ANKSTYVESNIOJI GAMTOS FILOSOFIJA

Iš graikų kalbos yra kilęs žodis „filosofija“. Iš graikų mąstymo atsirado ir visos sąvokos bei problemos, kurios kaip toliau nebesvarstytinas paveldas perėjo ne tik į Vakarų viduramžių, naujųjų laikų ir šiuolaikinę *filosofiją*, bet ir į Vakarų *mokslą*, arba gamtos ir dvasinio gyvenimo mokslus. Kaip tik Graikijoje pereinama nuo filosofinio prie mokslinio mąstymo siaurąja prasme, tačiau ne dėl to, kad graikų filosofijos turinys ir reikšmė jau būtų išsisėmusi. Čia ištrykšta šaltinis, kuris kad ir labai vingiuodamas virsta plačia Vakarų mokslo srove. Tačiau, kaip sakyta, tai ne vienintelė graikų filosofijos reikšmė: graikai ne tik parengė ir išpureno dirvą, kurioje išdygusio medžio ugdymas ir vaisiai daugiausia priklauso mūsų Vakarų kultūrai, bet ir tiekia pasauliui gausybę išbaigtų filosofinių krypčių ir požiūrių, sudarančių neišsemiamą rezervuarą, prie kurio vis sugrįžta graikų paveiktas ir apvaisintas protas. Herakleitas ir eleėjiečiai: pasaulis yra amžinas tapsmas, nepaliaujamas kitimas ir — pasaulis yra sustingusi „substancija“; mechanicizmas ir teleologija: pasaulis yra aklo gamtos būtinumo padarinys ir — pasaulis yra tikslingai veikiančių organiškų jėgų kūrinys; epikūrizmas ir stoicizmas: išmintingas sugebėjimas gyventi ir — herojinis gyvenimo idealas; platonizmas ir nominalizmas: beribės minties ir antlaikinės idėjos pasaulis kaip „idėjos“ būties pavidalu egzistuojantis pasaulis ir — pasaulis yra gryniausia fikcija, tik tikrovę apdorojančio proto priemonė ir įrankis; sokratizmas, sokratiškasis žmogaus kaip įsikūnijusio proto idealas, tobuliausia bet kokio dar savimi nesuabejojusio aiškinimo personifikacija, dar neopitagorizmas, neoplatonizmas, mitinė filosofija, romantizuota vėlyvosios Graikijos mistika. Visą šį priešingų nuomonių apstą yra sukaupusi ir klasikinio paprastumo

forma išreiškusi palyginti ankšta, bet nepaprastai turtinga graikų dvasios erdvė; vėliau naujojoje filosofijoje šios priešpriešos vėl kartojamos, tik įvairiopai sumišusios, išsišakojusios, papildytos naujais faktais ir veikiamos kitokios patirties.

Ar ši idėjų gausa, įvairovė yra vienintelis būdingas graikų filosofijos *skiriamasis bruožas*? Kodėl minčių daugybė ir įvairovė, o ne pasikartojantis ar išsiskiriantis vienas bruožas, kaip Indijoje brahmano teorija ar Kinijoje dao? Be abejo, ši ieškančios ir dėl to nuolat save nuginčijančios, į prieštaraujančias bei kovojančias kryptis išsiskaidančios dvasios *įvairovė* yra graikų, o vėliau ir apskritai istorijos *savitumas*, nors pastarojoje pakaitomis užeina laikai, kuriems būdingas didesnis vienodumas ir tolydumas, ir laikai, kai įsivyrauja įvairovė, kone visiškas kiekvienos asmenybės, individo atskirumas. Jeigu reikėtų išrinkti *specifiškai* graikišką sąvoką, tai galėtų būti tik „*logas*“, prasmingo žodžio, protingos kalbos sąvoka, kaip pirminis pasaulio fenomenas, kaip pažinimo pagrindas, kaip mąstymo ir veikimo tikslas, logas, kurį mes jau praeitame skyriuje progai pasitaikius priešinome ar tiesiog gretinome su „brahmanu“ ir „dao“. Graikai yra paveikios kalbos meistrai, iškalbos meno bei technikos, retorikos išradėjai. Jie sukūrė argumentais bei kontrargumentais paremtą mokslinę diskusiją, dialektikos meną ir mokslą. Kad kelio į tiesą ir pažinimą ieškoma per pokalbį, rodo graikams būdingą viešos kovos dvasią, jos polinkį į *rungtyniavimą*, į raiškias priešpriešas, į krypčių konkurenciją ir jų kovą, į sąmoningą asmens ir nuomonės individualizavimą bei apibrėžtumą. Graikas nori *priešininko*, o jeigu jo neturi, tai privalo jį susikurti, reikalui esant perlenkdamas savo mintį; graikas ieško, mėgina suprasti ir „kitaip“. Dėl to jo mąstymas yra labai aiškus, sąmoningas ir pagrįstas, jo „žodis“, „logas“, yra ta aiškios minties bei prasmės kalba, iš kurios analizės išplaukia nuoseklaus minties išskaidymo teorija — „logika“, nutiesianti tiltus iš filosofijos į mokslą. Šis logas yra visai kas kita negu indų „brahmanas“, kurį mes pasiekiame, jei išsivaduojame iš visko, kas turi „vardą ir pavidalą“, kas kita negu simbolinis ženklas, kuris veikia kinų mąstytoją ir kuriame atsispindi daiktai. Jei pažinimas įmanomas, tai turi būti įmanoma pasaulį nusakyti sąmoninga, protinga, aiškia kalba, o pati pasaulio esmė irgi turėtų būti logiška, protinga, racionali. Net jei antikinė filosofija savo pabaigoje linksta šį logą paversti visiškai *dievišku* logu, kalbančiu mums per pasaulio sukūrimą, logu, į kurį mes turime įdėmiau įsiklausyti dar prieš mėgindami suprasti, jeigu tai apskritai įmanoma arba bent tiek, kiek įmanoma. Taigi tokia reikšme graikų logas susilieja su kūrybiniu,

įsakmiu „žodžiu“, kuriuo žydų krikščionių Dievas kūrėjas kuria daiktus iš „nieko“ ir leidžia į būtį.

Be *loginės*, graikų dvasiai yra būdinga dar viena, *eidetinė*, tendencija, polinkis į žiūrą, į vaizdžią pažinimo plastiką, į pasaulė“žiūrą“ pažodžiui. Vardas ir „pavidalas“, tai, kas indui yra bereikšmiai dalykai, graikui yra esmė, kurios jis laikosi; ir Herakleitui atskirų daiktų įvairovė susilieja į regimą plastinį „upės“, vandens, srauto, o kartu ir viską naikinančios ugnies įvaizdį; ir Parmenidas mato ne daiktų įvairovę, o iškelia plastišką tikrojo pasaulio sferą, rutulį; taip pat ir sąvokos, kurias Platonas aiškina kaip daiktų esmę, įgauna „idėjų“ pavidalą, dvasios akimis matomų tipų ir rūšių esmes; tuo pačiu žodžiu „idėja“ materialistas ir mechanistas Demokritas vadina savo atomus. Pažinimas, kurio nebūtų galima išreikšti *vaizdu*, graikų nepatenkintų visai taip pat, kaip pažinimas, kurio neįmanoma perteikti logine forma, *kalbine* minties išraiška. Tokia vaizdo ir žodžio reikšmė išlieka visą laikotarpį nuo Herakleito ir Pitagoro pranašiškų bei aiškiaregiškų formų iki Aristotelio sąvokų sistematikos ir terminologijos ar vėlyvųjų platonikų bei ankstyvųjų krikščionių mąstytojų komentarų ir filologinių interpretacijų. Šis polinkis į vaizdingumą ir žiūrą, kaip ir „logui“ teikiama pirmenybė, yra viena ir ta pati *sąmoningumo* tendencija, nesąmoningumo šalinimas. Ką galima aiškiai išreikšti, suformuluoti kaip sakinį ir ką galima parodyti vaizdžiu pavidalu, tai turi būti perėję per sąmonės sferą; simboliais ir magiškai reikšmingais pirmykščiais žodžiais „kalba“ nesąmoningumas. Todėl aišku, kad ne vienintelis, bet įspūdingiausias ir būdingiausias graikų filosofijos kūrinys yra sokratika, didžiausias graikų švietimo suklestėjimas, iškėlęs aiškios, šviesios sąmonės žmogaus ir visiško proto viešpatavimo idealą, kurį įkūnijo pats Sokratas.

Ar seniausioji graikų filosofija yra priklausoma nuo Rytų, ar ji yra rytietiškos išminties atšaka? Žinoma, jau seniausieji graikų mąstytojai buvo susipažinę su dviem svarbiausiais Rytų mokslais ir buvo jų veikiami: tai egiptiečių geometrija ir babiloniečių astronomija; kad būtų buvę kokios nors kitos Rytų įtakos seniausiais laikais tvirtai teigti negalima. Ir tai, kas neabejotinai yra atėję iš Rytų, graikų yra labai savitai ir savarankiškai perimta. Egiptiečių iš esmės empiriniu keliu surastas ir praktiniam žemės matavimui skirtas geometrijos teoremas graikai sujungė į tokią aksiomomis ir apibrėžimais grįstą, įrodomą sistemą, kaip Euklido geometrija; astronominius apskaičiavimus ir stebėjimus jie atskyrė nuo senovės babiloniečių žvaigždynų religijos reikšmių (tai nepakenkė astrologijai, kuri vė-

liau ir Graikijoje buvo svarbi) ir sujungė juos į astronominį pasaulėvaizdį — nuo Anaksimandro iki Ptolomajo sistemos. Egiptiečių žemės matininko įgudimas ir chaldėjų žynio išmintis praplečia žinojimą ir kursto graikų „filosofo“ pažinimo aistrą. Graikų filosofas — tai pirmasis tikras *teorijos* žmogus, kuris gyvena, kad pažintų, pažinimą laiko gyvenimo tikslu, o pažįsta, kad gyventų, t.y. įgytu pažinimu grindžia, formuoja gyvenimą. Tik Graikija išugdė tokius teorijos žmones, tokius filosofus, nors indų filosofiniai apmąstymai ir kinų liaudies auklėtojų pamokymai irgi yra didžiai prasmingi. Tai šiek tiek susiję su tuo, kad Graikijoje nebuvo uždaro šventikų luomo, tarpininkaujančio tarp dievų ir žmonių; proto valdžia ir autoritetas, visur esantys kaip nematoma jėga šalia kardo valdžios, čia atiteko ne šventikui ir ne valstybės veikėjui, bet tyrėjui ir mąstytojui. Jis gali tapti, kaip, matyt, yra buvęs Talis, Pitagoras ar Empedoklis, tam tikro žmonių rato centrine figūra. Tokie kolektyvai, palyginami su Akademijos mokinių ir mokytojų ar ordino bendruomenėmis (vieni panašesni į pirmąsias, kiti — į antrąsias), siekia mokslinių, moralinių ir politinių tikslų ir kaip tik dėl jų visų ryšio, yra filosofinės tradicijos kūrėjai ir perteikėjai.

Graikų filosofavimas prasideda tuo pačiu, iš senųjų indų laikų žinomu susimąstyti verčiančiu klausimu dėl daiktų pradžios ir kilmės, kuri yra dar už tradicinės religijos dievų. Čia aiškus polinkis į *kosmogoniją*, kuri netrukus virsta *„teogonija“*, besikeičiančių dievų giminių vaizdavimu. Graikų filosofavimas prasideda apgraibomis bandant sudaryti sąvokas, nusakančias vidurkį tarp būties ir nieko. Tai „chaosas“, žiojėjanti tuštuma, kurią iš pradžių iškelia *poeto* HESIODO teogonija, o greta — ir kitos sąvokos, kurios pusiau personifikuoja, pusiau abstrakčiai nusako mums žinomas pirmines jėgas — Hesiodo „Gaja“, plačiakrūtė žemė, ir „Erotas“, kurianti vyriška jėga; FEREKIDO Siriečio „Dzeusas“, kuris taip pat indentifikuojamas su kuriančiuoju principu, Chtonija — medžiagos tamsioji gelmė ir Kronas — laikas. Kosmogonijos, mėginančios paaiškinti pasaulio atsiradimą, o paskui ir sukurti pasaulėvaizdį, atsiskyrimą nuo mitologiškai pasaulį aiškinančios teogonijos Aristotelis pirmojoje „Metafizikos“ knygoje (tai seniausia mums žinoma filosofijos istorija) kaip tik ir laiko riba, skiriančia senuosius pirmykščius filosofus nuo tikrųjų. O pirmuoju tokiu filosofu Aristotelis laiko jonėną TALĮ iš Mileto, Mažosios Azijos Karijos pakrantės. Apskritai Jonijos kolonijos laikomos graikų kultūros suklestėjimo vieta. Talis buvo vienas iš „septynių išminčių“. Išlikusias jo sentencijas ir išminties taisykles galima laikyti pirmuoju praktinės filosofinės

refleksijos liudijimu. Sakoma, kad Talis numatė 585 metų Saulės užtemimą, todėl, galimas daiktas, jam buvo žinomas babiloniečių užtemimų katalogas, o jam priskiriamas geometrijos išmanymas rodo, kad jis galėjo būti susipažinęs ir su egiptiečių geometrija. Apie kokį nors Talio traktatą — kiek vėlesnių mąstytojų veikalai turi charakteringą pavadinimą — „Apie gamtą" — Aristotelis nėra girdėjęs, tačiau jo filosofiją jis apibendrina teiginiu, kad visų daiktų pagrindas, galima būtų taip pat sakyti — *pirminė medžiaga*, yra vanduo, skystis, drėgmė. Matyt, prie tokios išvados labiausiai lenkė stebėjimai, rodantys gaivinančią vandens reikšmę gyvybės atsiradimui ir palaikymui; geografinis ir meteorologinis patyrimas, kad jūros ir upės formuoja sausumą, o kartu ir tebegajūs mitologiniai elementai, vaizdavimasis, kad žemę juosia Okeanas, dievų ir žmonių tėvas. Šis skystas pirminis elementas yra materija, medžiaga, tačiau „medžiaga" čia dar nereiškia to, kas vien pasyvu. Pirminė medžiaga yra ir gyva („hilosoizmas"), suprantama, kaip gyvai kintanti. Dėl to, atrodo, Taliui dar nerūpi, kodėl ir kokiu būdu iš tos medžiagos atsiranda daiktų įvairovė: tai, kas gyva, nėra sustingę ir negyva, o nuolat keičiasi ir iškelia iš savo gelmių tai, kas nauja, vadinasi, visa tai, kas gyva, yra ir „dieviška", pripildyta „dievų", įdvasinta, paryškinta.

Tas visų esinių šaltinis neišsemiamas; šią neišsemiamumo, beribiškumo, *„apeirono"*, kaip archē, kaip pradžios ir šaltinio, sąvoką, iškelia antrasis Mileto natūrfilosofas ANAKSIMANDRAS. Taip radosi svarbi, vėlesnėje filosofijoje vis pasikartojanti pagrindinė sąvoka — materija. Materija skiriasi nuo visų mums žinomų medžiagų beribiškumu, galėtume taipogi pridurti — kokybiniu neapibrėžtumu. Materija nėra vanduo ar ugnis, nėra šilta ir nėra šalta, nėra kieta ar skysta, bet yra visų šių kokybių ar kokybiškai apibrėžtų medžiagų šaltinis. Svarbus ir būdingas vaizdžiai mąstančios graiko dvasios posūkis yra tas, kad kokybinis apibrėžtumas virsta ir apribojimu; tai, kas apibrėžta, virsta tuo, kas apribota, kas baigtina. Keista ir negraikiška atrodo tik tai, kad begalybė, tai, kas neturi formos ir apibrėžtumo, sutapatinama su dieviškumu; viename išlikusiame Anaksimandro teiginyje galutinybės ir apibrėžtumo kilmė iš apeirono apibrėžiama net kaip „skola", už kurią teksią mokėti mirtimi, skirta bet kokiai baigiamybei. Vėlesniame graikų mąstyme apeironas, beformė ir neapibrėžta materija, visur užima *žemiausią* pakopą; kuo aukščiau kylame hierarchijos laiptais, tuo aiškesnė ir apibrėžtesnė tampa esinių forma bei jų pavidalas. Tačiau, kita vertus, suprantama ir mintis, kuri svarbi vėlesnei filosofijai, mintis, kad daiktų įvai-

rovė atsiranda iš neapibrėžtumo, tiesiog iš esaties, *atsiskiriant visiškai priešingoms kokybėms*: iš pradžių — karštis ir šviesa, dangaus ugninė juosta, kuri atsiskiria nuo tamsos, šalčio ir žemės ir juos apjuosia, iš jos toliau išsiskiria tvirtumas ir skystumas, žemė ir jūra, tada iš jūros kyla garai, kurie apgobia ugninę juostą ir išsklaido ją į atskirus oro ratus, o šie per angas (saulę, mėnulį) išlieja savo ugnį. Anaksimandras mano, kad žemė esanti stulpo formos ir laisvai kybo visatos centre, iš pradžių ją iš visų pusių dengia vanduo, kuris vėliau, kaip ir Talio teorijoje, tampa bet kokios gyvasties pradžia: pirmosios gyvos būtybės buvusios panašios į žuvį.

ANAKSIMENAS, trečiasis ir paskutinysis filosofas iš Mileto (kurį 494 metais užgrobė persai), irgi tapatina neišsemiamą pasaulio arché su apibrėžta medžiaga, su oru (kuris dar neskiriamas nuo garų). Suprantama, kad visa tai, ką Talis įžvelgė jūroje ir vandenyje, — visaapimantį okeaną, varomąją jėgą, gyvybę suteikiantį ir išlaikantį elementą, — juo labiau galėjo būti atrasta ore, oro okeane su jo audromis bei liūtimis, su jo būtinumu kiekvienai gyvai, kvėpuojančiai būtybei. Anaksimenas prie to priduria dar dvi mintis. Pirmiausia oras yra jam ir gaivinantis dvelksmas, įeinantis į gyvą kūną, ir pastarojo gyvybę palaikanti siela. Todėl jis, teigdamas aktyvų, gyvą, visaapimantį ir visajungiantį elementą ir vien pasyvią medžiagą, griežčiau atsiriboja nuo senojo „hilosoizmo“, kuris žinojo vien gyvą materiją. Nors, kita vertus, Anaksimenas vėlgi teigia, kad viskas turi kilti iš to vieno oro ir iš jo, kaip pradinės medžiagos, susidėti. Su tuo susijęs kitas dalykas: Anaksimenas klausia, kaip, kokiam procesui vykstant iš pirminės medžiagos atsiranda visa kita: ugnis, vanduo, žemė. Tokiu vyksmu jis laiko retėjimą ir tankėjimą. Šitaip dar aiškiau išryškėja sąvoka pastovios ir niekad nesikeičiančios medžiagos, iš kurios viskas kyla ir iš esmės viskas *susideda*: ugnis — tai išretėjęs oras, o debesys, vanduo, dumblas, akmuo — tai vis labiau tankėjantis oras. Seniausieji mąstytojai ieško daiktų pradžios, siekdami apibrėžti perėją tarp būties ir nebūties; graikų natūrfilosofai, klausdami apie „pirminę medžiagą“, pirmiausia remiasi *įsakmiai* suformuluota teze, kad „iš nieko niekas neatsiranda“, taigi būties pradžia turi būti pati būtis.

Anaksimenas daro blaivaus gamtos stebėtojo ir aiškintojo įspūdį. Visai kitoks vaizdas iškils, jei mes Anaksimeną ir Mileto bei Jonijos filosofus apskritai palyginsime su kitos kartos mąstytojais, su Pitagoru, Herakleitu, Parmenidu. Šeštojo ir penktojo šimtmečių prieš Kristų kūrybai, Pindaro ir Aischilo kūrybai buvo būdingas aukštas, patetinis, hieratinis stilius; šis stilius taip pat nebuvo svetimas ir to

meto filosofams. Tokie yra Herakleito aforizmai, kurių autorius dėl daugiaprasmio trumpumo gavo „tamsiojo" pravardę, toks yra Parmenido didaktinių poemų poetinis apdaras ir iškilmingas jų skelbimas. Šį mąstymo ir rašymo stiliaus savitumą galima taip pat susieti su šeštojo šimtmečio viduryje per Graikiją ir jos kolonijas Pietų Italijoje nuvilnijusiu religiniu *orfikų* judėjimu, kuris į Graikiją atnešė trakietiškojo Dioniso bakchantišką kultą. Mums neatrodo graikiškos nei ekstazės ir apsvaigimo būsenos, kurios buvo susijusios su šiuo kultu, nei jų teorijos pagrindą sudariusios sielos persikėlimo, reinkarnacijos ar išsivadavimo mintys, ypač tada, jei remiamės Homeru ir jo išugdytu bei pagal jį suformuotu helenizmu. Reikėjo ypatingo darbo, kad būtų išdailintas barbarų dievas ir su juo susiję mokymai bei papročiai, ir šį darbą iš dalies atliko būtent filosofai. Kita vertus, kaip tik šis kultas bei jo teorija skatino *sielos* ir psichiškumo gilesnį pažinimą ir religiniu jausmu bei religine pagarba besiremiantį jų supratimą. Be to, čia turi įtakos ir tai, kad filosofija siekia ne gamtamoksliškai aiškinti atskirybę, bet simboliškai išreikšti visumą, pasaulį, kosmosą: Pitagoro „skaičius", Herakleito „ugnis", Parmenido „vienis" (kurio atžvilgiu bet koks daugis ir judėjimas yra neverti dėmesio kaip gryna „regimybė") nėra realios priežastys ir substancijos kaip Talio vanduo ar Anaksimeno oras, bet pirmiausia pasaulio visumą atspindintys simboliai.

Apie PITAGORĄ mes tikrai žinome tai, kad jis pritarė sielų persikėlimo teorijai. Jis gimė Samo saloje, vėliau nuvyko į Pietų Italiją ir Krotonoje įkūrė sąjungą, kuri iki pat kruvinos revoliucijos laikėsi kaip aristokratinė politinė valdžia ir kuri savo papročiais bei nurodymais, kaip reikia gyventi, siekė išsivaduoti iš „gimimų ratų". Kadangi pitagorininkų bendruomenė pirmiausia buvo iš esmės religinė sąjunga, iš pat pradžių ji domėjosi ir mokslu bei menu, tiksliau, *vienu* mokslu ir *vienu* menu: matematika ir muzika. Vėliau jos abi suartėja: pačiam Pitagorui priskiriamas svarbus atradimas apie harmoningų garsų santykių priklausymą nuo užgautų stygų ilgių proporcijos, išreiškiamos sveikaisiais skaičiais. Pažiūra, kad harmoningiems garsams gali būti priskirti sveikieji skaičiai, o jų santykis gali būti išreikštas sveikųjų *skaičių* santykiu, rodo, kad pitagorininkų teorija pripažino, jog skaičius yra arché, daiktų šaltinis ir esmė, t.y. kad mes visiems daiktams priskiriame skaičius ir jų ryšius, pasaulį bei jo tvarką galime perteikti ir pavaizduoti skaičiais ir jų ryšiais. Dėl to pagrindinis jų studijos objektas buvo skaičiai; pitagorininkai buvo graikų aritmetikos kūrėjai. Būdingas vaizdaus graikų mąstymo bruožas — menkas domėjimasis skaičių eile, kuriai pa-

vaizduoti, trūkstant nulio, nebuvo tinkamo ženklo. Juos labiau domino įvairios grupės ir rūšys, į kurias skaičiai susiskirsto: tiesūs ir netiesūs, kvadratiniai ir statieji, kubiniai ir piramidiniai ir t.t. ir kurias jie, kaip rodo pavadinimai, pagal taškų susiskirstymą pavaizduodavo erdvinėmis figūromis. Nuo čia tebuvo vienas žingsnis prie tolesnės minties, kad visi erdviniai daiktai susideda iš tokių taškų, iš tam tikro jų skaičiaus. Tačiau kaip tik čia ankstyvasis pitagorizmas susidūrė su dideliu iracionalizmo sunkumu, t.y. su atradimu, jog erdvėje esama santykių, kurių niekaip negalima išreikšti dviejų sveikųjų skaičių santykiu, — toks, pvz., įstrižainės santykis su kvadrato kraštine. Atrodo, kad pitagorininkai iš pradžių bandė išvengti šių sunkumų įvesdami struktūros, turinčios be galo daug ir mažų elementų, sąvoką, kol jiems tokios išeities galimybę atėmė Zenono Eléjiečio atrastos begalybės antinomijos. Tačiau kiek toli šis ankstyvasis pitagorizmas įsiskverbė į mokslinius aritmetinius tyrimus, ieškodamas analogijų skaičių pasauliui kosmoso, sielos, muzikos pasauliuose, sunkiai beįmanoma ką nors kategoriškiau pasakyti.

HERAKLEITAS pabrėžtinai vienišas, paradoksaliais posakiais bei aforizmais prabylantis mąstytojas, prie kurio trokštamos vienatvės taip pat prisidėjo filosofo aristokratinis pasibjaurėjimas mase. Herakleitas, žinoma, niekina atskirą mokslinį tyrimą, kurį jis laiko bereikalinga daugžinyste. Kai Herakleitas iškelia ugnį kaip daiktų archē, visa tai atrodo kaip paralelė Talio vandens ar Anaksimeno oro teorijoms, tačiau čia archē sąvoka turi kitą prasmę, ji nežymi jokios pastovios substancijos, nes Herakleitas kaip tik neigia daiktišką pasaulio pastovumą kaip regimybę ir pabrėžia, jog pasaulis yra vyksmas, procesas, amžinas *tapsmas* ir išnykimas — kaip ugnis, sudegimas, tiksliau, vis pasikartojantis ciklinis procesas, kurio pradžioje ir pabaigoje, žinoma, yra viską suryjanti ir vėl naujai iš savęs gimdanti ugnis. Pasaulis yra tapsmas, tėkmė: bet koks pastovus identitetas — regimybė, kaip upė, į kurią šiandien įbridau, tik išoriškai ir tariamai yra „ta pati" upė, kokia buvo vakar. Tik viena pastovu: tai kaitos dėsnis, likimas, viešpataujantis viskam ir vienodai nuosekliai ir tuo pačiu mastu viską paverčiantis vieną kitu ir įgalinantis keistis — kaip prekės keičiamos į pinigus, o pinigai — į prekes. Pasaulyje viešpatauja priešybė ir kova, kova yra visų daiktų tėvas. Tačiau kaip rodo dėsninga kilimo ir nykimo kaita kosmose, priešybė galiausiai ištirpsta vienybėje ir harmonijoje. Kosmose viešpatauja *vienas* protas, *logas*, — pirmą kartą šią sąvoką randame Herakleito pasakymuose, — viešpatauja taip, kaip prasmė sujungia žo-

džius sakinyje, raides — žodyje. Pagaliau Herakleitas tą pačią — jaunystės ir senatvės, mirties ir gimimo — kaitą ir tą patį protą atranda žmogaus sieloje, žmogaus gyvenime (čia berods vėl suskamba orfikų, reinkarnacijos idėjos), jam siela tampa pasaulio simboliu ir esme, kaip ir ugnis, upė, kalba.

Herakleitiškosios tapsmo teorijos priešybė yra elėjiečių vienos, nekintamos būties teorija. Jos tikrasis kūrėjas Parmenidas buvo ir įstatymleidys, ir politikas 540 metais įkurtame Elėjos mieste Pietų Italijoje; neaišku, ar Aristotelis teisėtai jį sieja su senesniu KSENOFANU, gimusiu Kolofone, Mažojoje Azijoje. Ksenofanas iki gilios senatvės kaip bardas klajojo po graikų kolonizuotą Italiją ir mums veikiau iškyla kaip liaudies auklėtojas bei mokytojas, o ne kaip mąstytojas ir filosofas. Išlikusiuose jo giesmių fragmentuose jis griežtai pasisako prieš Homero ir Hesiodo dievų sužmoginimą: yra „*vienas* Dievas, didžiausias iš dievų ir žmonių ir nepanašus į mirtinguosius nei kūnu, nei mintimis“, jis yra „tikras regėjimas, tikra mintis, tikras girdėjimas“ ir „be vargo savo dvasios mintimis valdo visus daiktus“. Šis polinkis sumoralinti Dievo vaizdinį, išlukštenti jį iš antropomorfizmo ir plėtoti panteistiškai nuspalvintą monoteizmą būdingas Platonui („Eutifronas“), stoikams, neoplatonikams, kol galiausiai tai užbaigiama krikščioniškojoje filosofijoje.

PARMENIDAS jau minėtoje didaktinės poemos įžangoje sako, kad jis turi žmonėms paskelbti du dalykus, kuriuos jam apreiškė mūza: išbaigtą, neprieštaringą „tiesą“ ir tai, kas turėtų galioti tik kaip „nuomonė“. Tą galutinę tiesą iš esmės sudaro *viena* mintis, kad „būtis“ yra *viena*, nekintanti, neatsiradusi ir nepraeinanti. Parmenidas būtį įsivaizdavo esant uždaro rutulio formos. Ir tikriausiai mes galime šį rutulį tapatinti su Ksenofano dievybe, kuri iškilusi virš visų atskirų daiktų ir skirtingai nuo jų yra tikras mąstymas ir dvasia. Parmenidas savo teorijoje apie *vieną* būtį teigia, kad būtis ir mąstymas yra viena. Būtent ši mintis vėliau pagrindžia jo tezę, kuria Elėjietis, remdamasis grynai logine argumentacija, atveria visai naujus kelius: būtis turi būti viena ir amžina–nekintanti, nes kiekvienas bandymas jai suteikti daugį ar judėjimą turėtų lemti prieštaringą išvadą, kad galėtų „būti nesantis“. Mat tai, kas susideda iš dalių, yra ir nėra, kiek dalis būtent nėra kas nors kita; panašiai yra ir su tuo, kas keičiasi, kas skystėja ar tirštėja. Mes galėtume pridurti, kad kiekvieno tirštėjimo ir skystėjimo, kiekvieno dalijimosi prielaida yra tuščia erdvė, taigi Nieko egzistencija. Parmenidas, siekdamas šiais grynai racionaliais apsvarstymais pašalinti iš būties daugį, judėjimą, pokytį, kaip prieštaringas sąvokas, ir šitokio loginio atmetimo bū-

du pagrįsti savo teoriją, yra pirmasis filosofinės dialektikos ir logizuojančios metafizikos atstovas.

Tokios įžvalgios dialektikos neprilygstamas meistras buvo jo mokinys ZENONAS Elėjietis, nepabaigiamumo antinomijų atradėjas: elementai, iš kurių turėtų susidėti „daugis", tai, kas sudėta, arba patys neturi dydžio, tada iš jų sąryšio niekad neatsiras pozityvus dydis, arba jie turi tokį mažą dydį, tačiau tada dėl jų begalinio skaičiaus (nes bet koks dydis gali būti vėl išardytas) tai, kas iš jų sudėta, perauga bet kokį baigtinį dydį; kas nori perbėgti bėgimo taką, turi pirmiausia prabėgti jo pusę, tada — kitos pusės pusę, tada — likusios pusės pusę, ir t.t. *in infinitum*, taigi tas niekad negali pasiekti kelio galo. Galima spėti, kad šios Zenono antinomijos specialiai nukreiptos prieš senųjų pitagorininkų operacijas su neaiškia mažų fizinių taškų, iš kurių turėtų susidėti visa, kas erdviška, sąvoka, taigi prieš jų bandymą savo teoriją apie (sveiką) skaičių, kaip daiktų esmę, užbaigti pakeičiant erdvės kontinuumą begalybės mažų taškų diskretumu. Tačiau Zenonas iškelia ir bet kokio judėjimo reliatyvumą, jo apibrėžtumo priklausymą nuo pradinio kūno pasirinkimo, dėl to negalima absoliučiai būčiai pripažinti judėjimo.

Elėjiečių mokymas baigiasi „akosmizmu": visa tai, kas paprastai vadinama pasauliu, paskelbiama gryna „regimybe", ir pasaulis pakeičiamas absoliučia būtimi. Ši būtis atsiskleidžia filosofo mąstymui, o ana regimybė yra „juslinė regimybė". Čia Parmenidas priartėja prie Herakleito, tačiau kartu aštriai konfrontuoja su juo: Herakleitui iš tiesų tikra buvo tai, ką atskleidžia giliau žvelgiantis filosofo žvilgsnis, kas tampa ir teka, o visa, kas substancialiai pastovu, esanti „juslinė regimybė", taigi abiems filosofams bendra būties ir regimybės priešprieša. Tačiau elėjiečiai ją dar labiau pabrėžia, „regimybe" galiausiai laikydami viską, ką mums duoda suvokimas, gyvenimas; kitoje pusėje lieka tik grynoji, abstrakti būties sąvoka. Čia nėra jokių kelių, vedančių į gamtos aiškinimą, kurio siekė seniausieji filosofai, lieka neatsakyta ir į klausimą, kaip ir kodėl gali atsirasti tokia įvairovės ir judėjimo „regimybė". Tačiau būtent Parmenidas negali visiškai išsižadėti tokio gamtos aiškinimo: antrojoje, tiesa, labai nepilnai išlikusioje poemos dalyje, kuri turėtų pateikti ne galutinę „tiesą", o tik „nuomonę", Parmenidas dėsto kosmogoniją, kildinančią praeinančius ir kintančius daiktus iš „ugnies" ir „nakties" (būties ir nebūties?), šviesos ir lengvumo bei tamsos ir sunkumo sąveikos.

Aštri elėjiečių logika ir jos konsekvencijos padarė didelę įtaką vėlesniųjų laikų filosofijai. Pirmiausia tai pasakytina apie jų nuosek-

liai išplėtotą pastovios substancialios būties sąvoką, į kurią vedė jau miletiečių pirminių medžiagų teorija ir kurios penktojo šimtmečio filosofai negalėjo ignoruoti. Kita vertus, jie vėl siekia pozityviai aiškinti gamtą, o ne absoliučios būties ir grynosios „juslinės regimybės" neįveiktą priešpriešą, nors pastaroji taip pat išlieka. Tačiau norėdami, kad pastovios substancijos, iš kurios susideda ir atsiranda daiktų įvairovė, sąvoka tiktų aiškiai gamtos atsiradimo teorijai, jie turi ką nors paimti iš sustingusios elėjiečių būties sąvokos. Būtent tai visi penktojo šimtmečio filosofai iš esmės daro tuo pat būdu: pastovi neatsiradusi ir amžina būtis, substancija suskaidoma į daugybę elementų, ir manoma, kad daiktų įvairovė atsirado jungiantis ir atsiskiriant elementams, taigi judėjimo dėka. Bet koks mokslinis aiškinimas stengiasi įvairovę supaprastinti, redukuoti ją į tą patį šaltinį: teigiant, kad visa būtis susideda iš tų pačių elementų, o bet koks pasikeitimas yra tų elementų pasikeitimas vieta, šitas supaprastinimo siekis didele dalimi buvo patenkintas.

Kaip pereinamoji figūra tarp šeštojo amžiaus metafizikų ir penktojo bei ketvirtojo amžių gamtos tyrėjų iškyla EMPEDOKLIS Agrigentietis iš Pietų Sicilijos (apie 490–430). Vienos jo didaktinės poemos likę fragmentai rodo, kad jį stipriai paveikė orfikai, kad pritarė reinkarnacijos, kurią atitinka pasaulio ciklai, idėjai, kad buvo šventikas, manęs turintis maginių jėgų, savo gimtajame mieste jis taip pat buvo žinomas kaip politikas, demokratijos vadas. Su jo vardu siejama gana svarbi medicinos mokykla, fiziniai eksperimentai. Traktate „Apie gamtą" (šį senųjų raštų pavadinimą galima versti taip pat ir „Apie daiktų tapsmą", nes „physis" pažodžiui būtų ir „tapęs") jis moko, kad nėra jokio tapsmo ir nykimo, bet tik jungimasis ir atsiskyrimas, o jungiasi ir atsiskiria keturios daiktų „šaknys", keturi elementai: ugnis, oras, tvirta žemė ir skystas vanduo. Tačiau po to jis kelia klausimą apie substanciją ir apie pakitimų esmę, apie *jėgą*, aktyvią priežastį, kuri pradeda tapsmą, sujungia ir atskiria elementus. Empedoklis atsako į šį klausimą, pripažindamas kosmines „meilės" ir „neapykantos" jėgas. Mūsų neturėtų stebinti, kad tokiu būdu pritraukiančios ir atstumiančios jėgos sužmoginamos, suprantamos pagal sielos jėgų analogiją: juk ir mūsų gamtos *jėgų* sąvoka šiek tiek analogiška išgyventai mūsų valios jėgai. Besikeičiantis meilės (iki pat glaudžiausio visų elementų susijungimo „sferoje", uždarame pasaulio rutulyje — čia galime prisiminti Parmenidą) ir neapykantos (iki visiško atsiskyrimo) viešpatavimas pasaulyje sukelia pasaulio kaitą. Šią kaitą teigė ne tik Empedoklis, bet jau ir Herakleitas. Organizmai, anot Empedoklio, atsirado veikiant elementus

sujungiančiai meilei. Iš pradžių susidarė atskiros dalys, kurios jungėsi į keistas pabaisas, negalėjusias išlikti, kol kuriantis ryšys neįgalino atsirasti gyvybingoms ir galinčioms daugintis būtybėms. Jau Anaksimenas kėlė mintį, kad gyvas organizmas kvėpavimu susijęs su visa gyvastimi, su oru, kuris apglėbia pasaulį ir kyla iš savęs; Herakleitas tą patį teigia apie sielos ugnį ir pasaulio ugnį; Empedoklis atkreipia dėmesį į poras, kurių dėka gyvas kūnas santykiauja su išoriniu pasauliu. Su šiomis mintimis jis susieja savo juslinio suvokimo teoriją; kadangi mes patys esame ugnis ir vanduo, oras ir žemė, tai „tą patį suvokiame tuo pačiu" — išorinio pasaulio elementus suvokiame regėjimu, skoniu, girdėjimu, lytėjimu (prisiminkime Goethe: „Jei akis nebūtų saulėta, ji niekad negalėtų pamatyti saulės").

ANAKSAGORAS iš Klasomenų pagal metus buvo vyresnis už Empedoklį, bet savo veiklą pradėjo anksčiau už jį, buvo Periklio draugas. Su Anaksagoru Atėnuose prasideda filosofija. Jis reprezentuoja tikrą mokslininko ir tyrėjo tipą. Neaišku, ar jis pirmasis teisingai pažino saulės ir mėnulio užtemimo priežastį, tačiau, šiaip ar taip, jis nesitaikstė su prietaringa šių reiškinių baime; tikriausiai stebėdamas akmeninį meteoritą, jis nusprendė, kad saulė ir mėnulis yra įkaitusios akmens masės (dėl šios teorijos jis pirmasis iš graikų filosofų buvo apkaltintas dievų neigimu). Jam nėra jokio tikro atsiradimo ir išnykimo, vieną kartą visiems laikams duotos esaties daugėjimo ir mažėjimo, bet tik jungimasis ir atsiskyrimas. Anaksagoras neigia ir keturis Empedoklio elementus: yra daug kokybiškai skirtingų medžiagų, daug elementų („kaip gali plaukai pasidaryti iš kažko, kas nėra plaukai, o mėsa — iš kažko, kas nėra mėsa?"), tik šie visi kokybiniai elementai susideda iš daugybės nematomų dalelyčių, kurių išsisklaidymas lemia tariamą išnykimą, o susijungimas — tariamą daiktų atsiradimą. Iš pradžių viskas buvo chaotiškai sumišę, vieno daikto nebuvo galima atskirti nuo kito. Kokioms jėgoms veikiant iš šio chaoso atsirado daiktų kosmosas, kaip akmuo tapo akmeniu, vanduo — vandeniu, kaip mėsa tapo mėsa, kad visa tai sudarytų žemę, jūrą, gyvulių ir žmonių kūnus? Pagal Anaksagorą toks veiklusis faktorius, kuris pradėjo judėjimą, vedusį iš chaoso į sutvarkytą kosmosą, galėjo būti tik protinga, įžvalgi, planingai veikianti jėga; filosofas ją vadina „nūs", pasauline dvasia, pasauliniu protu. Taigi jis yra pirmasis *teologinio* gamtos aiškinimo, teigiančio tikslingą vystymąsi ir jėgą, atstovas. Jo pozicija tam tikru atžvilgiu buvo priešinga Empedoklio ir Herakleito ciklų procesams (nors ir pastarieji, bent jau Herakleitas, pasaulinį procesą suprato kaip dva-

sinį, logišką, protingą). Žinoma, šį „nūs „Anaksagoras mąstė kaip materialų (kaip, tarp kitko, ir Empedoklis — Meilę bei Neapykantą) — kaip subtiliausią ir judriausią iš visų medžiagų, o kartu ir kaip vienintelę, kuri nuo pat pradžių skiriasi nuo visų kitų chaotiškai surizgusių medžiagų. Su šiuo pirminiu dvasios atskyrimu susijęs Anaksagoro teiginys, kad mumyse ne „tas pats pažįsta tą patį", bet priešingai — „skirtingas pažįsta skirtinga", kitaip tariant, pažinimas yra skyrimas, galų gale — dvasios pačios savęs skyrimas nuo išorinio pasaulio.

Anaksagoro gamtos teleologinio aiškinimo priešprieša yra mechanistinis vieno didžiausių senovės (jau ketvirtojo šimtmečio) gamtos tyrėjų pasaulėvaizdis. DEMOKRITAS iš Abderos (apie 460 –360) buvo atomistikos moderniąja prasme atstovas. Substanciali, elėjiečių prasme neatsirandanti, amžina, nekintama būtis jam yra tik nepralaidūs, tvirti, besiskiriantys vien dydžiu, forma ir padėtimi atomai. „Nebūtis", kuri, nepaisant elėjiečių dialektikos, tam tikra prasme egzistuoja, yra būtent „tuštuma", tuščia erdvė, kurioje juda atomai. Bejudėdami atomai susiduria vieni su kitais, vieni kitus atstumia ar priglunda vieni prie kitų, dėl savo formos sukimba ir sudaro didelius susijusius kūnus. Ir visa tai vyksta dėl mechaninio gamtos būtinumo — sąvoka, pirmąkart nukalta Demokrito, — gamtoje nėra nei atsitiktinumo, nei tikslingų įvykių. Tai, kad iš chaoso pasidaro kosmosas, kad tas pats prisišlieja prie to paties, yra ne planingai tvarkančio Nūso poveikis, bet aklų mechaninių priežasčių veikimas. Jau anksčiau jo žemietis „sofistas" Protagoras teigė, kad spalvos, tonai, šiluma ir šaltis nėra kažkas objektyvaus, bet priklauso regimybės sferai, t.y. egzistuoja, kaip sakoma, ne „physei", iš gamtos, bet „nomō", nuostatos, žmogaus savivalės sukurto įstatymo dėka. Galiausiai Demokritas mechanistinį pasaulio suvokimą išplėtoja į aiškų ir sąmoningą materializmą (tam tikra prasme, žinoma, visi seniausieji graikų filosofai buvo materialistai: visa, kas tikra, kartu jiems yra ir kūniška): siela sudaryta iš kūną persmelkiančių ugnies atomų; mąstymas, suvokimas, jutimas yra sielos atomų judėjimas, kūno procesas. Iš esmės fiziologiškai grindžiama ir aforizmuose išlikusi Demokrito etika: aukščiausias gėris, palaima, „eutymija", giedra nuotaika ir gyvenimiška pusiausvyra sutampa su ramiu ir tolygiu sielos atomų judėjimu. Aistrų audros yra tam priešingos.

Greta Demokrito atomizmo antrasis subrendęs ankstyvosios graikų natūrfilosofijos vaisius buvo pitagorininkų sistema, kurią pirmasis išplėtojo ARCHITAS Tarentietis, įžymus matematikas, Platono

amžininkas ir draugas (Platono „Timajas" referuoja Archito filosofijos esmę). Teigdami, kad visų daiktų esmė yra (sveikasis) skaičius, pitagorininkai iš pradžių manė, kad visi erdviniai dariniai sudaryti iš taškų, matematinių atomų. Šio vaizdinio prieštaringas konsekvencijas parodė Zenono antinomijos. Demokritas pritaikė atomizmą materijai, tačiau atribojo tai, kas fiziškai tikra, nuo tuščios erdvės kontinuumo. Šį atomizmą atmetė vėlesnieji pitagorininkai, jie neatskyrė erdvės nuo materijos, bet tarė esant nenutrūkstamą, tarsi skystą erdvinę materiją (kaip naujųjų amžių pradžioje Descartes'as prieš Gassendi atnaujintą Demokrito atomistiką), kietumas ir nepraeinamumas jiems yra tokie pat subjektyvūs jusliniai reiškiniai (lytėjimo), kaip spalva, garsas ar šiluma. Taigi materija turi tik matematines–geometrines savybes, o fizika tampa geometrijos dalimi. „Taškas" yra ne erdvės dalis, bet riba — viskas susideda iš „ribos" ir „beribiškumo" (kontinuumo). Ugnies, vandens ir t.t. „elementams" priskiriami (tuo metu matematiko Teaiteto atrasti) taisyklingi geometriniai kūnai (tetraedras, oktaedras, ikosaedras, kubas). Elementų virtimo vienų kitais, fizinių pokyčių apskritai esmė yra geometriškai perteikiama transformacija vienų į kitus tų geometrinių kūnų, kurie susidaro veikiant viena kitą atribojančioms erdvinės materijos srovėms. Žymus laimėjimas buvo pitagorininkų astronomija: jie pirmieji žemę nutolina nuo pasaulio centro, teigia ją esant rutulio formos ir judant apie pasaulio centre esančią (mums nematomą, nes mes visada atsigręžę į ją ta pačia puse)' pagrindinę ugnį, apie kurią nuo vakarų į rytus skrieja ant sferų (permatomų rutulių) pritvirtinti dangaus kūnai — antižemė, žemė, mėnulis, saulė, penkios planetos, nejudančių žvaigždžių dangus. Atstumai tarp jų atitinka atstumus tarp muzikinių harmonijų. Iš šių aiškinimų nesunkiai galėjo kilti ir mintis apie žemės sukimąsi apie savo ašį. Aristarcho iš Samo (apie 280 pr. Kr.) teoriją galima laikyti Koperniko teorijos pirmtake.

2. PASAULIS, ŽMOGUS IR VISUOMENĖ: NUO „SOFISTIKOS" IKI GRAIKŲ FILOSOFIJOS KLASIKINIŲ AUKŠTUMŲ

Penktojo šimtmečio graikų dvasiniame gyvenime susiduriame su grupe žmonių, kuriuos įprasta vadinti „sofistais", nors senovėje šis vardas buvo vartojamas ir gerokai platesne prasme. Tačiau šis vardas kartu yra ir neigiamas vertinimas, kylantis iš Platono, o vėliau ir Aristotelio pateiktos „sofistų" kritikos, kurioje pastarieji vaizduo-

jami kaip skrupulų neturintys dialektikai, loginių fokusų mėgėjai ir meistrai, kaip filosofuojantys pavojingų, irstančių, nihilistinių krypčių advokatai ir tikro tarnavimo tiesai priešininkai. Šią kritiką (kuri nuspalvino žodžio „sofistas" šiandieninį vartojimą) taip pat lėmė laikas, ji sutampa su aiškiai jaučiama konservatyviųjų Graikijos jėgų reakcija prieš filosofų gyvenimo būdą, kai tik jis vis labiau ėmė plisti viešuomenėje: čia reikia prisiminti jau minėtą kaltinimą Anaksagorui, vėliau buvo pateiktas toks pats kaltinimas Protagoro „sofistams" ir galiausiai — atėniečių „nusikaltimas" filosofijai, Sokrato procesas. Kaip tik Sokratą Platonas laiko tikruoju „pseudofilosofijos", sofistų siaurąja prasme, nugalėtoju. Kita vertus, grubi komedijų kūrėjo Aristofano karikatūra „Debesyse" Sokratą vaizduoja kaip ginčininką ir intrigantą, kuris už pinigus pasiruošęs iš juodo padaryti balta, arba, anot vėlesnio posakio, ir silpnesnės kalbos — stipresnę. Be to, dažnai Platono kritika iš tikrųjų taikoma ne jo minimiems „sofistams", bet pirmiesiems Sokrato draugams, kurie vaizduojami kaip netikrieji mokytojo mokiniai. Bet kuriuo atveju reikia atsargiai žiūrėti į tą Platono kritiką, kuri Protagorą, Gorgiją, Prodiką, Hipiją sujungia į vieną būrį ir visus juos laiko „sofistais".

Visgi šiems vyrams viena yra tikrai bendra — tai savotiška jų profesija. Jie yra keliaujantys mokytojai, kurie demonstruoja save ir savo žinias ir moko už pinigus. Daugelio jų pamokos skirtos tam, kas praktiškai naudinga gyvenimui. Jis neieško „tiesos" kaip savitikslio ir nesiekia jos perduoti, jie nori šviesti, tobulinti, taurinti žmones ir perduoti jiems žinias ir sugebėjimus, pirmiausia politiniam gyvenimui tokį svarbų *iškalbos* meną.

Būtent šie dalykai — mokslo vertinimas pagal jo reikšmę žmogaus gyvenimui, jo naudingumą, o ne objektyvią tiesą, retorikos, įtikinėjimo meno iškėlimas protų kovoje — yra polinkio į *skepticizmą* šaltinis, pasirodantis žymiausio sofisto PROTAGORO iš Abderos (apie 480–410) traktato apie „Tiesą" įžanginiuose žodžiuose: „Žmogus yra visų daiktų matas". Kitaip tariant, nėra objektyvios tiesos, tas pats teiginys vienam gali būti teisingas, kitam — klaidingas. Kaip sako Platonas „Teaitete", šita Protagoro tezė remiasi juslinio suvokimo subjektyvumu bei reliatyvumu (kas vienam šalta, kitam gali būti šilta, kas vienam saldu, kitam gali būti kartu), ir iš jos daroma išvada, kad iš dviejų nuolat galimų teiginių „teisingu" gali būti pavadintas tas, kuris išsikovoja pripažinimą jį ginančios asmenybės bei jos iškalbos dėka.

Žmogus yra visų daiktų matas — dar viena platesne prasme šis teiginys būdingas sofistikai ir visam su ja prasidedančiam laikme-

čiui. Žmogus ir jo gyvenimo tėkmė daugiau nebeatrodo priklausą nuo likimo, dievo valios, vidinių gamtos jėgų, žmogus jaučiasi savarankiškas, jo elgesį, sėkmę ir laimę lemia jo charakteris, sugebėjimai, norai, žinios. Sofistams artimas dramaturgas Euripidas savo charakterių dramose sekė didžiausiais graikų draminės kūrybos metafizikais Aischilu ir Sofokliu; tikroji svarbi problema čia jau nėra žmogaus santykis su likimu, su dievais, su daiktų esme, bet jo santykis su sau lygiais ir su visuomene. Pirmiausia keliamas klausimas, kas šiuose žmogiškuose dalykuose — pačiuose žmonėse, kalboje (kuri retorikos požiūriu ir yra pagrindinis tyrimo objektas), valstybėje ir teisėje — yra „natūralu", taigi duota ir nekintama, o kas yra tik žmogaus kūrinys ir susitarimas, kitaip tariant, ką žmogus gali pakeisti savo valia? Daugiau domimasi kaip tik paskutiniuoju dalyku. Tai, kas žmogiška, yra ir geriausiai pažįstama, nes yra arčiausia mūsų; kuo labiau daiktai tolsta nuo žmonių, tuo labiau jie atrodo netikri, bet dėl to ir sofistai jiems tampa vis abejingesni. Apie dievus Protagoras sako: aš nežinau, yra jie ar ne.

Dievams ir gamtai nutolus, svarbus tampa žmogus ir jo *istorija*. Sofistai, Protagoras, kuriuo, taip pat jo juslinių savybių subjektyvumo teorija sekė tėvynainis Demokritas, išmąstė pažangos idėją, jų galvose gimė mintis apie žmogaus darbu ir (nudievintos) gamtos nugalėjimu sukurtą didėjantį kultūros pasaulį. Poreikis pažadina proto ir valios jėgas, iš grubios gyvuliškos būsenos žmogus įsiveržia į dabartinį kultūrinį būvį (čia galima pastebėti ir ryškų sofistinio švietimo priešingumą orfikų išsivadavimo teorijai), jis gali viešpatauti gamtai pamėgdžiodamas ją: paukščio lizdas išmoko jį statyti namus, jo įrankiai imituoja gyvulių organus, žemdirbystėje jis dirbtinai ir sąmoningai kuria tai, ką gamta daro nesąmoningai.

Pirmiausia svarbi yra valstybės ir teisės teorija, ir joje matome dvi tipiškai priešingas pažiūras. Pasak vienos jų, žmonės iš prigimties lygūs, padėties ir tautų skirtumai — dirbtiniai. Kadangi lygybė natūrali, tuos skirtumus galima įveikti (Antifonas; prieš vergiją pasisako ir kai kurie sofistai, pavyzdžiui, Alkidamas), valstybė — sutarties išraiška, ji kiekvienam garantuoja tai, kas jam priklauso (Lykofronas). Pasak kito požiūrio, visuomeninė būtis — tai kova už valdžią, valstybė išreiškia vienų viešpatavimą kitiems, stipresniojo valios įstatymą, natūralų skirtumą tarp žmonių — tarp stipriųjų ir silpnųjų, tarp nugalėtojų ir pavergtųjų (Kaliklis Platono „Gorgijuje", Trasimachas „Valstybėje"). Abiems kryptims bendras — priešingai, kaip matysime, Platono ir Aristotelio teorijoms — *individualizmas*, pažiūra į valstybę ir visuomenę kaip į grynus atskirų žmonių valios

kūrinius. Iš to kartais kildinama ir religija, tikėjimas: Kritijas religiją laiko išmintingų valstybės veikėjų išradimu.

Suprantama, kad šių sofistinių teorijų radikalumas, taip pat ir tokios akinančios ir nesuvaldomos asmenybės kaip Kritijas, trisdešimties tironų režimo vadovas, ar Alkibiadas sukėlė tą reakciją ir sofistikai priešišką viešąją nuomonę, iš kurios tada ir kilo SOKRATO (399) procesas bei mirties bausmė. Sokratą kai kurie dalykai siejo su „sofistais". Pirmiausia jis, kaip ir jie, mokė, auklėjo jaunimą, jam skyrė savo pedagoginį darbą, jaunimą Sokratas mylėjo tikro pedagogo meile, ir jaunimas akivaizdžiai buvo beveik jo pakerėtas, galbūt dėl to, kad Sokratas mokė ne dėl pinigų, bet būtent iš meilės tampančiam žmogui, ir mokė jis ne demonstruodamas iškalbą, bet kalbėdamasis kaip žmogus su žmogumi. Sokrato įtaka, kurią patyrė jį supęs labai įvairialypis mokinių ir sekėjų būrys, turėjo būti nepaprastai stipri. Kaip ir didieji religijų įkūrėjai, Sokratas savo įtaka peržengė savo mirtį ir tebeveikia savo asmenybės paveikslu, kurį (žinoma, įvairiai stilizuotą) mes matome atsispindintį iš sokratikų aplinkos gimstančiame literatūriniame „Sokrato pokalbių" žanre. (Iš šios literatūros mums visų pirma yra likę Platono dialogai ir Ksenofonto „Atsiminimai".) Šis Sokrato paveikslas įvairiai traktuojamas ir grindžiamas, taip pat mums iškyla kaip „išminčiaus" idealas vėlesnėse graikų filosofinėse mokyklose, kol galiausiai jį išstumia Pitagoro idealas, t.y. idealas žmogaus, kuris, daiktų esmę susiedamas su savo esme, disponuoja intuityviu žinojimu bei magiškomis galiomis.

Sokratas yra aiškios sąmonės, tikros, vidinės pusiausvyros, nepajudinamo proto viešpatavimo jausmams ir afektams žmogus. Tradicija jam priskiria du charakteringus posakius: dorybė yra žinojimas ir „niekas laisva valia nedaro blogo". Abu posakiai susiję: jei dorybė yra žinojimas, būtent žinojimas, kas yra tikroji „laimė", žinojimas to, ko iš tikro reikia siekti ir ko bijoti, tai yda, „blogio" darymas yra nežinojimas arba *klaida*; tačiau niekas „neklysta" laisva valia. Sokratas gyvena pagal savo mokymą: jam pažinimas ir teisingas elgesys yra tokiu mastu viena, kad iš karto nepastebi kovos, kad netgi nejaučia mirties baimės, nors neatsisako emociškai nuspalvinto kontrmotyvo. Tvirto žinojimo ir veikimo pagrindo Sokratas ieško ir jį randa pačiame savyje, ir jis nori taip pat kitiems padėti jį rasti juose pačiuose, patiems mąstant. Jam tipiška fikcija nuosavo „nežinojimo", kai, klausinėjant kitą, ieškoma patarimo. Ir dievišką balsą ji girdi savyje kaip savo „demoną". Jei jis ir pritaria sofistams, teigdamas individo autonomiją — apsisprendimą ir valios laisvę, tai, kita vertus, jo mąstymas, priešingai sofistų radikalizmui, akivaizdžiai

rodo tikrus konservatyvumo bruožus. Sokratas atvirai ir tvirtai kritikuoja visuomenines ir politines sąlygas, atsisako paklusti neteisingam įstatymui, priešinasi įsiaudrinusios minios afektams; stropų amatininką, suprantantį savo darbą, jis sąmoningai priešpriešina demagogui ir neprotingai miniai; politizuojančiam kilmingam dykinėtojui jis primena Hesiodo žodžius, kad darbas niekada nedaro gėdos. Tačiau jis atsisako progos pabėgti iš kalėjimo: kas nesinaudoja emigracijos teise, tas tuo pat metu tyliai pažada gerbti miesto, kuriame jis gyvena, įstatymus. Jis sulaužytų žodį, pats sau prieštarautų, jei vengtų įstatymų, kai šie pritaikomi jam. (įspėjantis ir raginantis) dievybės balsas kalba *jame*, o ne jam — kaip išorinis autoritetas ir tradicija. Tačiau kartu Sokratas yra dievobaimingas, jis nėra skeptikas ar netikintis; kaip tik „daimonion" rodo, kad jis, nesukdamas sau galvos apie jos esmę, jaučiasi esąs valdomas aukštesnės jėgos taip, kaip yra geriausia. Ta jėga jam ir iškėlusi uždavinį, kurio jis negali išvengti. Herakleitui ar Parmenidui *gamta*, kosmosas, o Sokratui *žmogus* tampa *„logu"*. Herakleitui ir Parmenidui logas yra pagarba labiau jaučiamam negu visiškai pažintam pasauliniam protui, o Sokratui — pagarba aiškiai pažintam protui mūsų sąmonėje, protui, kuris turi mums vadovauti ir mus skatinti. Herakleito ir Sokrato keliai išsiskiria ir tada, kai pirmasis reikalauja atsiduoti daiktų protui, o antrasis — paklusti savo proto balsui. Tačiau neišvengiama ir raida, ėjimas iš vieno į kitą. Platono kūryboje vėl randame nuostabų bandymą sujungti šiuos du dalykus į vieną — daiktų protą ir nuosavą žmogaus protą, idealą žmogaus, kuris viską, ką jis bemąstytų ir bedarytų, blaiviai matuoja nuosavo proto masteliu, ir idealą žmogaus, kuris patikliai ir pagarbiai stebi amžinąją kosmoso tvarką.

Sokratikų, Sokrato mokinių, keliai išsiskiria aiškinant mokytojo teoriją ir jo asmenybę: kas yra tas „žinojimas", kurį Sokratas tapatino su „dorybe"? *Kur glūdi* laimė, eudaimonija, kuri yra aukščiausias žmogaus siekimų tikslas? ARISTIPAS Kirėnietis eudaimonizmą paverčia hedonizmu, o Sokratą — išmintingu apsukruoliu: laimingu gali būti laikomas toks gyvenimas, kuriame kiek galima daugiau malonumų ir kuo mažiau nemalonumų, kuris pilnas malonumų, nevirstančių nemalonumais. O „kinikui" ANTISTENUI aukščiausias gėris yra vidinė nepriklausomybė, laisvė, kartu — ir asmenybės iškilimas virš malonumų ir kančių, jos nereiklumas. Savo ruožtu vėliau Platonas (dialoge „Filebas") apie malonumo vertę teigia, kad žmogui neįmanoma siekti tik malonumo ir kartu nesiekti proto bei įžvalgos dėl jų pačių, nes tai reikštų, kad tokiam žmogui pageidautinas tik grynas instinktyvus gyvaliojimas, be prisiminimų ir savi-

monės. Kita vertus, vien proto gyvenimas, be pozityvaus malonumo, nors ir galimas dievams, neįmanomas žmonėms. Kadangi abu šie dalykai žmogui būtini, tai yra ir dvi malonumų rūšys: paprastas juslinis pasitenkinimas ir estetinis džiaugsmas, kuris galiausiai kyla stebint ir grožintis harmonija ir tvarka, kosmoso protu. Taigi protas yra tikrojo malonumo versmė, jis sprendžia, ar malonumas yra tikras ir teisingas, ar klaidingas ir nesiektinas. Kartu aikštėn iškyla vienas pagrindinių prieštaravimų tarp Platono ir minėtų sokratikų: Antistenas ir Aristipas pritaria minčiai, kad žinojimas, pažinimas, kurį turi galvoje Sokratas ir kuris vienintelis galimas ir būtinas, yra *savęs pažinimas*, kitaip tariant, savų sąmonės būsenų pažinimas. Tačiau pasaulio pažinimo atžvilgiu jie užima skeptinę, protagorišką poziciją. Tuo tarpu Platonui, kiek jis vis labiau išauga iš grynosios sokratikos, kelias į savęs pažinimą eina per *kosmoso* pažinimą, nes žmoguje atsispindi kosmosas, o kosmose — žmogaus siela. Ir prie šios pakitusios žmogaus ir pasaulio santykio sampratos (kuri Platoną suartina su natūrfilosofais, elėjiečiais ir pitagorininkais) prisijungia pakitusi žmogaus santykio su valstybe ir visuomene samprata. Aristipas ir Antistenas remiasi grynuoju individualizmu, o Platono atskiro žmogaus ir valstybės savitarpio santykis yra toks pat, kaip ir sielos ir kosmoso santykis, žmogus yra taip pat neatskiriamas ir nuo bendruomenės, kaip ir nuo pasaulio visumos. PLATONAS gimė Atėnuose 427 metais, taigi kilus Peloponeso karui, kuris labai suskaldė Graikiją. Nors jis buvo senos ir turtingos aristokratų šeimos palikuonis, ir šios tradicijos jam buvo įaugusios į kraują, jis taip prisiriša prie amatininko sūnaus Sokrato, kad dėl filosofijos sudegina (pagal legendą) savo poetinius bandymus. Platonas, aukšto rango menininkas, — tai rodo tokie jo darbai kaip „Faidonas“, paskutiniųjų Sokrato gyvenimo valandų paveikslas, arba „Puota“, nuostabus gyvo Sokrato paveikslas, — atiduoda savo meną filosofijai, bet ne filosofijai kaip *grynajam* pažinimui, o kaip asmeniniam gyvenimui *vadovaujančiam* ir visuomeninį gyvenimą *reformuojančiam* supratimui. Kilmė ir polinkis skatina jį imtis politinės veiklos. Jis tai išbando du kartus. Pirmąkart — valdant trisdešimčiai tironų, kurių viršūnės buvo jo giminės ir su kuriais jį siejo meilė doróniškai dvasiai, spartietiškas individo atsidavimas valstybei. Tačiau jų savivale ir jėga grįstas viešpatavimas greitai Platoną atstumia. Antrą kartą politinę veiklą jis išbando saikingoje demokratijoje, nuvertus trisdešimties tironų valdžią, bet tada mirties bausmė Sokratui pastato neperžengiamą sieną tarp jo ir valdančiosios grupuotės. Nuo to laiko į savo gimtojo miesto politiką jis įsikiša tik kaip kritikas. Pa-

vyzdžiui, „Gorgijuje“ jis aštriai puola Atėnų demokratijos įkūrėjus Temistoklį, Kimoną, Periklį, kurie, užuot rūpinęsi tikrąja savo tautos gerove, jos doroviniu auklėjimu, labiau pastūmėjo žmones į turto, prabangos ir valdžios troškimą. Keliaudamas po Pietų Italiją, jis užmezga labai reikšmingus savo moksliniam brendimui santykius su pitagorininkais, kita vertus, kaip rodo jo raštai, patiria stiprų orfikų, jų sielos teorijos ir jų mitų poveikį. Sirakūzuose jis susipažįsta su abiem Dionisijais ir susidraugauja su Dionu; visa tai lyg ir siūlė naują erdvę jo politinėms idėjoms įgyvendinti, bet planai sudužo dėl rizikos filosofo gyvybei. Tuomet Atėnuose savo sukurtoje Akademijos gyvenimo, kulto ir mokymo bendrijoje jis iki pat mirties (348) atsidėjo rašytojo ir auklėtojo veiklai.

Ankstesniųjų filosofų raštai yra išlikę tik vėlesniųjų rašytojų fragmentuose, citatose, o Platono kūryba, išskyrus „Apologiją“, Sokrato gynimosi kalbą teisme, dialogus, kuriuose daugiausiai Sokratas pasirodo kaip pagrindinis dialogo dalyvis, — laimingu būdu išliko visi. Ginčijamasi tik dėl kelių dialogų tikrumo (iš kurių daugelis jau senovėje buvo atmesti) ir dėl jų eiliškumo. Šiandien pagal kalbos ir turinio ypatybes daugiausia skiriamos keturios grupės. Pirmiausia — Sokrato dialogai siauresniąja prasme, kuriuose Platonas akivaizdžiai sokratiška dvasia bei prasme aptaria grynai etinius klausimus. Pradėdamas nuo klausimo apie esmę tam tikros „dorybės“ (drąsumo „Lache“, protingumo „Charmide“, pamaldumo „Eutifrone“, teisingumo pirmojoje „Valstybės“ knygoje) arba *dorybės* (aretē) apskritai esmę, kaip „Protagore“, jis bando parodyti (ir pagal Sokrato manierą nepasako rezultato, bet leidžia jį įspėti iš tariamai nereikšmingos pabaigos), kad iš esmės yra ne „dorybės“, bet tik *viena* dorybė, būtent teisingas žinojimas to, ko iš tiesų reikia bijoti ar norėti, aukščiausiojo gėrio žinojimas, *gėrio* įžvalga, galėtume taip pat sakyti — vertybių sistemos bei tvarkos įžvalga.

Pavyzdžiu būtų „Eutifronas“ (kuris taip pat turi iliustruoti dorovinį dievo vaizdinio nuskaidrinimą): į klausimą apie pamaldumo esmę klausiamasis atsako, kad pamaldusis yra „malonus dievams“. Tačiau — kuriems dievams, nes juk jų daug, ir jų skoniai nesutampa. O gal čia turima galvoje dauguma dievų? Nekreipkime dėmesio į šį sunkumą: ar dievams patinka pamaldusis dėl to, kad jis pamaldus, ar jis pamaldus dėl to, kad patinka dievams? Dievai juk nieko nedaro be priežasties (savivalė dievų, kurie tam tikro žmonių elgesio nori nepagrįstai, būtų dievų neverta mintis); tačiau tada pamaldusis negali būti *apibrėžiamas* kaip tas, kuris patinka dievams. Iš to išplaukia pamaldumo kaip teisingumo „dalies“ apibrėžimas: mes ati-

duodame „kiekvienam tai, kas jo“, dievams — aukas, maldas ir pagarbą, kad už tai būtų gauta jų pagalba. Taigi pamaldumas reikštų savotiškos prekybinės sutarties su dievais vykdymą. Jei taip manyti negalima, belieka teigti, kad pamaldumas glūdi tik aukose, kurias mes sunešame dievams, nes mes esame jiems skolingi. Tačiau kodėl taip yra ir kodėl dievai tuo džiaugiasi? Aliuzinis atsakymas į šį klausimą slypi mintyje, kad pamaldumas nėra teisingumo „dalis“, bet pats teisingumas, kuris savo ruožtu jau šiame veikale, o vėliau ir „Valstybėje“, iškyla kaip visaapimanti dorybė, kaip dorybė *apskritai*. Būti pamaldžiam — tai būti teisingam, būti geram, o gėris patinka dievams, nes gėris yra dieviškumas. Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad „dorybių“ atmetimas „dorybės“ naudai suponuoja mintį, kad nėra specifinės dorybės, nėra specifinio spartiečio ar atėniečio, kario ar darbininko, vyro ar moters, laisvojo ar vergo idealo, bet tik *viena* vertybė, *vienas žmogaus* idealas. Ši mintis su visomis savo konsekvencijomis yra, žinoma, ne platoniška, o labiau *sokratiška* ir priklauso mintims, kurios sieja Sokratą su tam tikrais sofistais ir kuri per jį veda į stoicizmą ir galiausiai — į krikščionybę. Ši mintis panaikina paveldėtus ryšius su aristokratine graikų kultūros puse, kuriai atstovauja ir pozityviai vertina ir Platonas ir kurią jis vėliau vėl nori atkurti savo idėja apie dirbtinį vedybų reguliavimą tinkamu suporavimu auginant privilegijuotą klasę.

Antroji raštų grupė ir meniniu, ir idėjiniu atžvilgiu gali būti Platono kūrybos viršūne. Ji apima puikius „Faidono“, „Puotos“, „Faidro“ veikalus, tolesnes „Valstybės“ knygas, kuriose plėtojama Platonui būdinga metafizika, *idėjų teorija*, o remiantis orfikų nemirtingumo ir atgimimų mintimi — ir sielos esmės bei likimo teorijos. Menas, mokslas ir metafizika susivienija po *mito* skraiste, mito, plevenančio tarp vaizdingo paveikslo ir mokslinės sąvokos, laisvai meniškai interpretuojančio senus tradicinius mitus, kuriais Platonas nepakartojamu būdu mielai naudojasi. Pereinamuoju dialogu gali būti laikomas „Gorgijas“, kuriame tam tikra prasme formali Sokrato dorybės sąvoka (Sokratas aretē iš esmės tapatina su besąlygišku ir nuosekliu kartą pažinto aukščiausio gėrio siekimu) įgauna stipresnį turinio atžvilgiu atspalvį, primenantį senovės Graikijos „kalokagatijos“ idealą, estetinį bei etinį kūnu ir siela jautrios ir harmoningos asmenybės idealą. Blogis — tai išsigimimas, disproporcija, sielos liga; tikrą juslinį džiaugsmą ir malonumą gali patirti tik sveikas ir gražus kūnas, o tikrą palaimą — tik tauri ir harmoninga siela. Dialogas baigiamas mitu apie mirusiųjų teismą; po mirties siela nuoga stos prieš teisėjus, kurie pamatys jos klaidas, ir ji gaus užsipelny-

tą dalią. Galbūt kas nors šitokį pasakojimą ir laiko pasaka, priduria Platonas, tačiau jam tai gili tiesa. Idėjų teorija dėstoma „Menone". Iš veikiau pedagoginės negu teorinės Sokrato minties, jog visos dorybės — drąsa, protingumas, pamaldumas, teisingumas — kaip dorybės iš esmės sutampa su tuo, kas yra tiesa ir ko reikia siekti ar bijoti, iš minties, jog tas, kuris įžvelgė vieną aukščiausiąjį gėrį ir neklystamai pagal jį veikia, turi ir anas dorybes, iš šios minties kyla kita mintis, kad virš visų atskirų dorybių yra dorybė „savaime" arba dorybė „*kaip tokia*", santykiaujanti su kitomis kaip „figūros" esmė — su trikampiu ar kvadratu, arba kaip „molio" esmė — su skulptoriaus ar krosnininko moliu ir t.t., „spalvos" esmė — su žalia ar raudona spalva. Yra tai, kas atskira, *individualu*, ir yra *visuotinė, abstrakti esmė*, kurią mes teigiame, kalbėdami apie atskirybę (drąsa yra dorybė, raudona yra spalva), taigi kurioje atskirybė „dalyvauja", jei dalyvavimu laikome šį specifinį individualybės santykį su visuotine, abstrakčia esme.

Dorybė yra žinojimas, pažinimas. Kaip tik šis pagrindinis sokratiškasis teiginys lėmė tai, kad sokratikai ypač domėjosi pažinimo esmės ir prasmės klausimu. Ir Platonas jam skiria pagrindinį dėmesį, ypač „Teaitete", pagrindiniame trečiosios raštų dalies dialoge. Šiuose raštuose sausesne, moksline forma aptarinėjami pažinimo klausimai ir kritiškai diskutuojama su kitomis filosofinėmis kryptimis. Pirmiausia, prieštaraujant bet kokiam skepticizmui ir tiesos reliatyvumui, parodoma, kad yra *visuotinė* pažini *tiesa*, taigi ir visuotinė *būtis*: priešingas teiginys pats naikina save, nes jis kaip „tiesą" skelbia tai, jog nėra „tiesos". Žinoma, atskirybė, individualybė, daiktas arba tiksliau — daugelis suvokimo daiktų yra tai, kas nuolat keičiasi, kas pajungta herakleitiškajai tėkmei, apie ką galima kažką teigti tik reliatyviai. Tokie sprendimai apibrėžti laike ir priklauso nuo suvokėjo. Vynas man saldus, o kitam — galbūt rūgštus. Medis yra vientisas, bet jei aš jį sulaužau, jis susideda iš dviejų ar daugiau gabalų. Tačiau viskas kitaip, jei mes nuo individo pereiname į minėtą bendrąją sąvoką. *Skaičiaus* 2 ir *skaičiaus* 4 santykiai yra visuotiniai ir nekintami; apskritimas ir tiesė yra apskritimas ir tiesė, jų visuotinai galiojančią esmę nustato matematikai, nors mes ir galėtume *atskirą* apskritimo liniją ištiesinti. Grynųjų sąvokų pasaulis yra nekintamas pastovios elėjiečių būties pasaulis, visada „vienos" būties pasaulis, kuris priešingas *vienoje* sąvokoje dalyvaujančių daugelio individualybių pasauliui. Žinoma, reikia pridurti esminę išlygą: Parmenidas norėjo palikti aštrų „būties" ir „nebūties", esančio vienio ir nesančios daugybės prieštaravimą ir būčiai nepripažinti jo-

kio „judėjimo". Platonas parodo, kad nors sąvokos ir neturi erdvės ir laiko charakteristikų, bet jos sudaro *susidedantį iš atskirų dalių daugį, karalystę*, kurios nariai taip susiję, kad mes vienos sąvokos negalime mąstyti be kitos ir galiausiai viena sąvoka kyla iš kitos. Sąvokos sudaro sutvarkytą pasaulį, kosmosą, sistemą. Ši sistema iškyla kaip piramidė, kaip sąvokų piramidė. Platonas iš pradžių pabrėžia priešpriešą tarp pastovaus *sąvokų pasaulio* ir iš nuolat kintančių individų sudaryto, besikeičiančio, tik subjektyvia „nuomone" besiremiančio *suvokimo pasaulio*, o vėliau jis sąvokų piramidę nutęsia nuo aukščiausios sąvokos (būties ar „gėrio" sąvokos) per susiskaidymą (tiksliau, dichotomiją, pasidalijimą į dvi dalis) į vis tolesnius porūšius iki pat individų įvairovės. Akademijos mokslinio darbo pagrindinis uždavinys kaip tik buvo suklasifikuoti sąvokas: pirmiausia matematines, po to organizmų rūšių bei tipų ir galiausiai etines sąvokas.

Pažinimas yra daiktų sugrupavimas pagal esmines jų sąvokas, taigi suteikimas daiktams to, kas galioja pačioms sąvokoms — jų tarpusavio santykių tvarkos. Tačiau iš kur mes žinome pačias sąvokas ir kaip mes pažįstame jų tarpusavio santykius? Kas yra „mąstymas", jei mes suvokimui priešpriešiname mąstymą kaip sąvokų, kaip visuotinybės pasaulio supratimą? Antikinei filosofijai ir ypač Platonui bet koks pažinimas galiausiai yra stebėjimas, vadinasi, mąstymas — *stebimasis suvokimas* bendrųjų sąvokų, kurios taip pačios virsta visuotiniais objektais, stebimaisiais tipais ir idealiais simboliais, *idėjomis*. Žinoma, ši žiūra grindžiama atskirų daiktų suvokimu: atskirame trikampyje arba daugelyje atskirų trikampių mes atrandame trikampį „apskritai", atskirame raudonume — raudonumą „apskritai", *in specie*. Tačiau šis „atradimas" nebūtų įmanomas, jei patys nežinotume visuotinių esmių. Skaičiuodami mes negalėtume dviejų daiktų pažinti kaip „du", jei nežinotume, kas yra dvejybė, kas yra skaičius, ir šis žinojimas nepradėtų veikti „dviejų" „skaičiuojamų" objektų akivaizdoje. Mes negalėtume palyginti kokių nors daiktų, t.y. spręsti apie jų tapatumą ar skirtingumą, jei mes jau nežinotume, kas yra tapatumas ir skirtingumas patys savaime, net jei mes tai ir sužinotume pirmiausia iš savo juslių apie tapačius ir skirtingus daiktus. Dialoge „Menonas" Platonas pateikia tipišką epizodą. Sokratas moko vergą matematinės teoremos, bet šis mokymas veikiau yra parodymas, kaip surasti save patį. Šis suradimas, šis tiesos paaiškėjimas bei nušvitimas yra snūduriuojančios, nesąmoningos įžvalgos išaiškėjimas. Kitų žmonių juslės ir pranešimai taip pat negalėtų mums perduoti jokio pažinimo, regėjimas ir girdėjimas būtų

negyvas spoksojimas ar paviršutiniškas praleidimas pro ausis, jeigu protas nepridėtų savo abstraktaus žinojimo, jeigu jis nežinotų idėjų ir jų pagalba nepaverstų to, kas suvokta, tuo, kas pažinta, kas įvertinta. Tačiau jei tokių visuotinių objektų žinojimas mums įgimtas ir jo išplaukimas į paviršių mūsų dabartiniame gyvenime yra atpažinimas, „prisiminimas“, tai jis turi būti įgytas *preegzistencijoje*, būtyje iki gimimo, tiesiogiai stebint idėjas. Ir ši preegzistencija mums perša mintį apie tolesnę egzistenciją po mirties. Čia Platono pažinimo teorija krypsta į sielos *metafiziką*.

Platonas daugelyje vietų kalba apie žmogaus sielos nemirtingumą. Pirmiausia tai yra mirštančio Sokrato pokalbių su mokiniais tema „Faidone“. Čia iškeliami nemirtingumo įrodymai. Vienas tokių įrodymų remiasi ką tik paminėta pažinimo analize, pažinimo, kurio prielaida yra „atsiminimas“ ir preegzistencija. Kitas įrodymas remiasi sielos nekūniškumu, jos vienybe ir nedalomumu, trečiasis („Faidre“) — tuo, kad siela, nors pati yra nejudanti, judina save ir kūną. Tačiau svarbesnis už šiuos Platonui yra įrodymas, kuris iškelia sielos skirtingumą nuo kūno (dėl to pastarojo mirtyje sielai nereikia dalyvauti) ir kuris tiesiogiai remiasi abstrakčia esybe, sielos „idėja“: sielos idėja neatskiriama nuo gyvybės idėjos. Kaip ugnis, būdama iš esmės kažkas šilta, negali būti taip pat ir šalta, kaip skaičius 3 negali būti lyginis, taip ir siela negali numirti — dėl savo vidinės esminės giminystės su gyvybe. Dėl to Platonas pasisako ir prieš ligtolinę natūrfilosofiją, kuri visada domėjosi tik išorinėmis būties ir įvykių sąlygomis, užuot klaususi apie tos būties ir įvykių tikrąsias vidines priežastis. Vienas tų natūrfilosofų, Anaksagoras, savo teorijoje nuspėjo teisingą kelią, teigdamas, kad pasaulį formuoja ir valdo ne mechaninis būtinumas, bet protas ir jausmas, bet ir jis šios minties neišplėtojo. O ją išplėtoti — reikštų suprasti, kaip kiekvieno daikto tapsmą ir būtį lemia jo dalyvavimas idėjose, proto kosmose. Gyvybė ir mirtis yra tokios pat priešingybės kaip šilta ir šalta, lygu ir nelygu. Todėl gyvenimo esmę sudaro tęsimosi, išsaugojimo, amžinybės siekimas. Žemiškoji, su kūnu susijusi organinė gyvybė, disponuodama dauginimosi bei kartų kaitos galimybe, įgyvendina šį siekimą. Tačiau nekūniška siela savaime ir sau, grynasis gyvybės principas priklauso amžinybės, antlaikiniam pasauliui, kuriame nėra mirties, tai idėjų pasaulis — tikroji sielos tėvynė. Todėl ji pati protinga, t.y. žino idėjas ir sugeba žemiškuose daiktuose atpažinti jų netobulą atvaizdą. Tačiau kartu su protu, su polinkiu į amžinybę ir tikrumą joje rungiasi juslinis polinkis į nykstančias, žemiškas gėrybes ir malonumus. Tas polinkis įtraukia sielą į kūnišką pasaulį, pri-

kausto ją prie „kūno kalėjimo", kuriame ji egzistuoja (pagal mitą „Faidre") nuo gimimo iki gimimo, kol jai pavyksta nugalėti kūną bei jo pasaulį ir sugrįžti į amžinųjų vertybių, grožio ir gėrio savaime karalystę. Kartu ji paklūsta giliausiam savo potraukiui, Erotui, nes Erotas, meilė, bet koks žmogaus veržimasis — nuo lytinės meilės iki pat tiesos ir pažinimo troškimo — iš esmės yra ne kas kita kaip prarastosios tėvynės amžinybėje ilgesys („Puota").

Idėjų pasaulis yra gėrio ir grožio pasaulis, gėrio idėja yra aukščiausia sąvokų piramidės, idėjų karalystės viršūnė; idėjos, pradinės formos, regimi pirminiai pavidalai kartu yra idealūs daiktų simboliai. Mes suprasime šią mintį, jei pamąstysime apie geometrines figūras ir idealiąsias sąvokas, taip pat apie organizmų pasaulio tipus, juoba kad graikų estetiniam jausmui būdinga ieškoti „grožio", taip pat ir meninio vaizdavimo objekto išreikštame *tipe*, o ne sukuriant ką nors individualiai *asmeniška*. Sunkumų kyla tik iškėlus klausimą, ar visgi taip pat nesama ir bjaurumo bei blogio idėjų, o drauge ir jų sąvokų? Ne visai aišku, kaip Platonas atsakė į šį klausimą (kurį jis pats kėlė „Parmenide"), bet atrodo, kad sprendimas susijęs su atsakymu į klausimą apie negatyvumo ir klaidos esmę. *Greta būties* idėjos arba iki jos nėra *nebūties* arba Nieko idėjos, kurioje „dalyvautų" objektai, apie kuriuos mes ką nors teigtume negatyviuose sprendiniuose. Negatyvumas veikiau yra skirtumo sprendinys, sprendinys, kuris išreiškia nesuderinamumą, priešingumą, taigi vėl savaime pozityvų santykį (tokį „pozityvų" kaip panašumas ar vienodumas, su kuriais jis vėlgi santykiauja kaip priešybė) tarp to, kas savaime pozityvu. Tada „gėris" būtų ši *pozityvių* pirminių formų visuma bei jų tvarka, jų sistema, o „blogis" pirminių formų *ryšių* trūkumas, sugedimas, iškreipimas pasaulyje, kuriame mes gyvename, *laikinajame* ir žemiškajame pasaulyje, kuris aprėpia ne tik grynąją formą, bet ir tai, kas neturi formos, apeironą, tuštumą, besikeičiančią įvairovę, kurioje veikia formuojančios idėjos. Anot „Timajaus" mito, šį beformiškumą pagal idėjas formuoja dieviškasis „demiurgas", pasaulio skulptorius. Gėris yra forma, sistema, harmonija. Šia prasme gėriui, kaip viešpataujančiam pasaulio principui, Platonas savo paskutiniajame kūrinyje „Įstatymai" kartais priešpriešina piktą pasaulinę sielą, t.y. tvarkai ir harmoningai vienybei prieštaraujantį faktorių, kuris pasaulyje apskritai veikia taip, kaip jusliniai instinktai ir afektai žmogaus sieloje.

Gėris yra tvarka, harmonija, simetrija, todėl aukščiausia dorybė yra *teisingumo* dorybė, kuri išreiškia ne tiktai žmogaus santykį su kitais žmonėmis, bet ir su savimi pačiu ir kuri yra harmoninga sie-

los tvarka, harmoningos asmenybės sielos funkcijų, afektų, valios ir proto gyvenimo tvirti preferenciniai ir subordinaciniai santykiai. Tačiau šio teisingumo esmė mums geriausiai atsiskleidžia ne per atskirus žmones, bet per žmones kaip visumą, t.y. valstybėje. Didžiojo Platono veikalo, turinčio šį — „Valstybės", respublikos, politėjos — pavadinimą pagrindinė mintis ta, kad tarp žmogaus ir bendruomenės, kuriai jis priklauso (ir kurią Platonas, aišku, supranta kaip polį, kaip graikų miestą–valstybę), egzistuoja tam tikra neišardoma sąveika. Pirmiausia, valstybė nėra dirbtinis kūrinys, pilietinė būtis žmogui svarbi ir neišvengiama kaip ir darbo pasidalijimas, sąveika su savo bendrais. Be to, bendruomenė iš esmės yra tos pačios struktūros organizmas kaip ir atskiras žmogus: valstybei reikia *ūkio* bei ūkininkaujančių žemdirbių ir amatininkų, o atskiras individas turi poreikį valgyti ir savo kūno organus; valstybei reikia išorinės, saugumą ir tvarką garantuojančios jėgos, *karių* ar sargybinių luomo, kuris gali būti palygintas su reguliuojančia žmogaus valia; ir valstybei reikia *valdžios*, vadovybės, kuri panaudoja jėgą ten, kur būtina, kaip supratingas ir tikslingas žmogaus protas įsako valiai ir per ją valdo lytinį gyvenimą, maitinimąsi ir aprūpinimą visumos, kuriai ji tarnauja, kurią sutelkia ir kurios tinkamą bei naudingą būklę palaiko. Matyt, valstybės palyginimas su organizmu paskatino Platoną („Faidre" ir „Valstybėje") kurti žmogaus sielos trijų dalių teoriją. Joje tariama, kad trys sielos dalys — protas, narsa arba valia (thymos) ir troškimai — lokalizuojasi galvoje, krūtinėje ir pilve. Norėdamas pavaizduoti sielą, Platonas „Faidre" panaudoja vežiko su dviem žirgais — grynaveisliu, lengvai valdomu ir laukiniu, instinktyviu — įvaizdį. Galiausiai neišvengiama abipusė įtaka: koks pavienis asmuo, tokia ir valstybė, ir priešingai — pavieniame asmenyje atsispindi socialinė visuma, kurios narys jis yra. Valstybė, kurioje svarbiausias yra karių luomas, ugdo žmones, kurių sieloje viešpatauja garbės ir šlovės troškimas. Valstybė, kurioje valdo pinigai, ir pavienį asmenį skatina siekti uždarbio ir turto; valstybėje, kurioje lemiamos yra vikrių demagogų sukeltos liaudies susirinkimo nuotaikos, išauga karta, kuri irgi įpranta nesipriešindama pasiduoti nuotaikai ir akimirksnio jausmui; galiausiai tironija daro žmones tarnais, kurie patys linkę tironizuoti ir kitus. Šioms klaidingoms ir vienpusėms valstybės formoms taip pat būdinga tai, kad jos visai nestabilios ir dėl nuolatinių perversmų nuolat viena keičia kitą.

Visam tam Platonas priešpriešina savo valstybės idealą, teisingumo valstybę, kurioje kiekvienas luomas, pasižymintis specifine dorybe, atlieka savo funkciją visumos labui, yra parengiamas atsižvel-

giant į jo uždavinius ir tarnauja visumos harmonijai; tai valstybė, kuri lavina ir savaime harmoningus, „teisingus" žmones. Platono valstybė (*politeia*) yra idealus darinys, utopija. Negana to, vėliau ji tam tikra prasme tapo visų vėlesniųjų visuomenės ir valstybės utopijų pavyzdžiu. Tačiau šios utopijos šaknys slypi graikų valstybės gyvenime: kaip Platonas atkakliai stoja už polį, kaip jam tolima mintis apie valstybę, kuri išeitų už gyvą bendruomeninį gyvenimą praktikuojančios bendruomenės ribų, taip jo valstybės piliečių suskirstymas primena senuosius graikų idealus. Vienoje pusėje — stiprus aristokratijos luomas, kuris, būdamas griežto auklėjimo bei papročių šalininkas, kartu yra ir politiškai privilegijuotas, toliau eina daugybė apsaugotų žemdirbių ir amatininkų su menkesnėmis politinėmis teisėmis ir didesne privataus gyvenimo laisve; po to iš karių masės išrinktos „išminčių" kaip šventikų ir vadovų, grupės funkcija — visa tai labiausiai primena dorietiškąją santvarką. Taip pat, kaip jau buvo minėta anksčiau, Platonas neabejotinai labiau negu Sokratas laikosi senosios graikų tradicijos. Pagrindinis priešininkas, su kuriuo jis kovoja, yra intelektualizmas ir individualizmas, ardantis senąją kultūrą, asmenybės grynojo tobulinimosi bei formavimosi idealas, taip pat ir įvairių dvasinės kultūros pusių išsiskyrimas, savitikslė meno, mokslo, retorikos plėtotė. Tačiau jis išlieka Sokrato ir sofistikos mokiniu tiek, kiek netampa paprastu praeities užtarėju, vien iš senovės besisemiančiu sau idealų, bet projektuoja tokią valstybę, kuri negali būti sukurta neatsižvelgiant į tai, kas buvo ir yra, kuri turi būti kuriama sąmoningai ir iš anksto apgalvojus. Pagrindiniai tokios valstybės bruožai — aristokratizmas ir socializmas. Platoną ne itin domina ekonomika ir tikrosios ekonomiškai veikiančios klasės — pagrindinė naujųjų amžių socialinės filosofijos problema; didžiausias dėmesys skiriamas dviejų aukštesniųjų luomų — sargybinių ir valdovų — institucijoms. Kad šie luomai būtų visiškai atsidavę savo užduotims ir valstybės interesams, jie privalo gyventi bendruomeninį stovyklos gyvenimą, neturėdami privatinės nuosavybės ir savo šeimos. Šių luomų moterys taip pat turi dalyvauti tame kolektyviniame gyvenime — Platonas tuose dalykuose, kurie siejasi su valstybės veikla, nekreipia dėmesio į lyčių skirtumus: vaikai prižiūrimi ir auklėjami bendrai. Išsamiai kalbama apie būsimųjų sargybinių ir valdovų luomų narių auklėjimą. Muzika (įskaitant poeziją) ir gimnastika, bendrai veikdamos sielą ir kūną, žmogų grūdina ir kilnina. Jos turi išugdyti sargybinius ir valdovus ne žiauriais piliečių tironais, bet drąsiais globėjais. Todėl reikia kruopščiai peržiūrėti poetų veikalus juos išgryninant, kad juose nebūtų nieko bjauraus ir

blogo, kas galėtų sukelti mirties baimę; turi išnykti ir tie Homero ir Heziodo pasakojimai, kurie dievams priskiria žmogiškąsias silpnybes ir niekšybes. Anot Platono, niekas taip giliai neprasiskverbia į sielą kaip garsų harmonija ir ritmas, todėl turi būti pašalinta švelni, svaiginanti muzika. Toks pats likimas turįs laukti ir teatro meno, kuris vienodai mikliai vaizduoja tiek gėrį, tiek blogį ir įsijaučia į bet kokią sielą. Gyvenimo būdas turi būti paprastas ir sveikas, neleistinas joks dirginantis maistas, jokie svaiginamieji gėrimai; gydymo menas turi siekti išgydyti ligas, o ne dirbtinėmis priemonėmis prailginti silpnų ar neišgydomų ligonių gyvenimą.

Platonas nėra Atėnų demokratijos šalininkas, jis reikalauja, kad valdytų ne masė, o „išminčiai". Tačiau jis neturi galvoje techniškai pasiruošusių specialistų valdžios arba netgi politinių privilegijų teikimo „mokslui" (tai būtų greičiau sofistika). Politika jam yra ne valdymo, bet auklėjimo uždavinys; valdovų sluoksnis pirmiausia turi žinoti, kas yra gėris ir blogis, kokia yra vertybių skalė. Taip pat Platonas visiškai neigia sofistines pažangos idėjas: jo idealioji valstybė yra kaip tik stabili, išlaikanti pusiausvyrą, jai nereikalingas tolesnis „vystymasis". Tačiau istorinį vyksmą jis aiškina pagal senąsias orfines ciklų idėjas. Katastrofos (kurios, beje, skirtingu laiku ištinka įvairias kultūras), periodiškai nutraukdamos žmonijos vystymąsi, verčia ją pradėti savo kelią vėl iš pradžių.

Savotišku būdu vėlesnėje Platono filosofijoje pagrindžiama mintis, kad apskritai bet kokiam laike vykstančiam procesui esmingas judėjimas ratu: bet kokia žemiškoji būtis bei vyksmas yra amžinojo, nuo laiko nepriklausomo idėjų kosmoso atvaizdas; visa, kam būdinga žemiška tvarka ir forma, remiasi idėjomis. Tačiau ši „vienio" kopija „daugybėje", „pavidalo" — „apeirone", „kosmoso" — „chaose" yra daugiapakopė. Aukščiausia pakopa — astronominis pasaulis, „amžina", t.y. visada ta pačia forma besikartojanti dangaus judėjimo struktūra. Joje dėl dangaus kūnų apskritiminės orbitos atsiranda laikas — amžinai besisukantis ratas, to paties grįžimas, laiko ratas. Viskas, kas pajungta žemiškajam vyksmui laike, turi įsijungti į šį ratą, dalyvauti jame, kaip ir galiausiai bet kokia būtis ir vyksmas sukasi ratu apie virš laiko rymančią būtį.

Dar kartą, senatvėje rašytame veikale *„Įstatymai"* („Nomoi"), Platonas grįžta prie valstybės problemos. Jis neišsižada Valstybės idealo, bet suabejoja jo įgyvendinimo galimybe — tai galbūt idealas dievams, bet ne klystantiems žmonėms. Dėl to jis konstruoja „antrąją geriausiąją" valstybę. Idealioje valstybėje valdymas buvo patikėtas jokio įstatymo nesaistomų valdovų protui bei valiai, tačiau

jei tokių „valdovų iš prigimties“, kurie sprendžia kiekvienu atveju atskirai, nėra, tai geriausias yra neasmeniškų, tvirtų ir nesulaužomų įstatymų viešpatavimas. Beje, „Įstatymai“ plėtoja valstybės idealą, kuris daug kuo jau užbėga už akių Aristotelio „aukso vidurio“ idealui: tai valstybė, besiremianti sveiku žemdirbių luomu ir jo politiniu autoritetu, ūkiškai gyvenanti pati iš savęs, prekyba ir amatais ribotai verstis leidžianti tik neturintiems politinės įtakos metekams, turtą apribojanti įstatymais bei institucijomis (žemės mokestis) ir neleidžianti nugrimzti į skurdą. Ne tik šiame, bet ir apskritai visuose senatvėje rašytuose Platono veikaluose jaučiama stipri *religinė* nuotaika. „Dievas yra visų daiktų matas“, dieviški reikalai iš esmės svarbesni už žmogiškuosius, iškilmingam dievų garbinimui valstybės gyvenime teikiama ypač svarbi reikšmė. Vėlyvajai Platono filosofijai būdingas polinkis į transcendenciją, žvilgsnis į anapusinį pasaulį, joje sustiprėja dualistinė pasaulio samprata, tikėjimas, kad žemiškame pasaulyje egzistuoja ir pozityvus blogis. Taigi jau pati Platono filosofija paruošia prielaidas keistis vėlyvosios antikos filosofijai, kuri iš dalies rėmėsi Platono kūryba ir naudojosi jo vardu.

Minėta tendencija jaučiama ir vis glaudesniame sąlytyje su pitagorizmu, ginant pitagorininkų fiziką nuo Demokrito atomistikos (tai gerai matoma pirmiausia „Timajo“ dialoge), o vėliau tiesiogine prasme dar ir šiandien ginčus keliančiame idėjų pasaulio pavaizdavime skaičių pasauliu. Dėl suprantamų priežasčių skaičių sistema Platonui visą laiką buvo greta vertybių svarbiausias ir instruktyviausias idealiai egzistuojančių esmių kosmoso pavyzdys. Kaip idėjų sistema aukščiausią idėją tapatinant su „gėrio“ idėja susiliejo su vertybių sistema, taip ir skaičių karalystė visais atžvilgiais yra tam tikra idėjų karalystės kopija. Atrodo, kad toliau ši „idealiųjų skaičių“ teorija Platono filosofijoje po jos kūrėjo mirties daugiausiai buvo plėtojama nuo antrojo jo sekėjo (Ksenokrato). Tačiau tikroji ir ypač mokslinė graikų filosofijos ir Platono kūrybos plėtotė buvo ne šios spekuliacijos, bet kūryba žmogaus, kuris, regis, dar Platonui gyvam esant, Akademijoje užėmė tam tikrą savarankišką vietą, kad greitai pasuktų visai savarankišku keliu: ARISTOTELIS.

Aristotelis gimė 384 metais Stageiroje, trakiškajame Chalkidikės pusiasalyje. Jo protėviai buvo gydytojai, taigi galėtume tarti, kad ir jis pats anksti susipažino su medicinos mokslu. Šeimos tradicijos ir auklėjimas skatina jį stebėti gamtą netgi anksčiau, kol jis susidomi sokratikų etika ir dialektika bei Platono metafizika. Būdamas 18 metų, Aristotelis atvyksta į Atėnus ir įstoja į Akademiją, kuriai priklausė iki pat Platono mirties. Jau tuo metu jis mokytojavo ir rašė

— kūrė dialogus (ir kaip įrodo nauja W. Jaegerio atlikta dialogo "Eudemas" rekonstrukcija) iš esmės grynojo platonizmo dvasia: sielos nemirtingumas įrodinėjamas platoniškaisiais argumentais, išlaikomas preegzistencijos ir idėjų žiūros motyvas, susijungimas su kūnu traktuojamas kaip tam tikros rūšies sielos liga. Po Platono mirties Aristotelis patraukė į Asą, esantį Mažosios Azijos pajūryje; ten vietinis valdovas Hermėjas Atarnietis, su kuriuo Aristotelį siejo tvirti draugystės saitai, įkūrė vietinę Akademijos mokyklą. Kruopštesnis rašytinių fragmentų iš mokytojavimo Ase meto tyrinėjimas leidžia spėti, kad tuo metu Aristotelis pradėjo kritiškai žiūrėti į Platoną, jo idėjų teoriją. Iš pradžių tai pasireiškė kaip vėlesnės, pitagorietiškojo Platono teorijos varianto kritika: kaip gali, klausia Aristotelis, būti „skaičių", kurių negalima sudėti, kurie nėra skaičiai įprastine prasme? Kartu jis pasisako prieš periodiškumo idėjas ir teigia pasaulio amžinumą, bet vis dar pritaria Platono idėjai apie žvaigždynų dvasingumą bei dieviškumą. Ir jo etinės to laikotarpio pažiūros (apie kurias mus informuoja „Eudemo etika") rodo, kad jis pritaria Platonui ir dar tvirtai laikosi religinio pagrindo.

Filosofijos mokykla Ase, nužudžius Hermėją ir persams sugriovus jo karalystę, greitai iširo (mums yra išlikęs jaudinantis Aristotelio eilėraštis apie tragišką draugo ir filosofo mirtį). Tačiau pats Aristotelis jau anksčiau, 343 metais, karaliaus Filipo kvietimu, persikėlė gyventi į makedoniškąjį dvarą Peloje ir ten auklėjo jaunąjį Aleksandrą. Su savo karališkuoju auklėtiniu filosofą, regis, ilgai siejo draugiški santykiai. Aristotelis mano, kad Graikijai būtina kokiu nors būdu politiškai susivienyti, jis taip pat nebūtų prieš, jei tam vadovautų makedoniečių valdovas, taip pat Aristotelis buvo įsitikinęs, kad graikai yra viršesni už pietines ir šiaurines tautas, ir todėl jie turi viešpatauti. Tačiau, kita vertus, kaip tikras graikas, jis niekada negalėjo pritarti imperialistinėms Aleksandro užmačioms, vis labiau azijietiškam jo valdymo būdui, taip pat ir azijiečių prilyginimui graikams. Būdamas 50 metų, Aristotelis sugrįžo į Atėnus ir Likėjuje, šalia Apolono Likiečio šventyklos esančiame gimnasijuje įkūrė savo mokyklą, kuri gavo PERIPATOS, arba *Peripatetikų mokyklos*, vardą. Po dvylikos metų, greičiausiai antimakedoniškai partijai Atėnuose davus postūmį, jam buvo pateiktas kaltinimas dėl nusikaltimo religijai, šio kaltinimo jis išvengė savanoriška tremtimi. Jis mirė 322 metais Chalkidės mieste Eubojos saloje.

Iš jo literatūrinės kūrybos daug kas nepasiekė mūsų, pradingo visų pirma senovėje labai vertinti jo jaunystės laikų dialogai. Išlikusių mokymo traktatų forma verčia daryti prielaidą, jog tai yra ne

tik platesniems sluoksniams skirtos knygos, bet užrašytos Aristotelio paskaitos, į kurias dažnai būdavo įtraukiami pakriki įvairiausiu laiku atsiradę fragmentai. Vėlesniajai Aristotelio kūrybai būdinga tai, kad joje viskas suskirstyta pagal problemas ir disciplinas: iš esmės kiekvienas Platono dialogas aptaria ir susieja metafizinius, etinius, psichologinius, politinius klausimus, o Aristotelis remiasi mokslinio darbo pasidalijimo principu, žinias renka ir sistemina. Aristotelio mąstymas yra mokslų atsiskyrimo vienų nuo kitų, o pačioje filosofijoje — jos atskirų disciplinų susavarankiškėjimo pradžia.

Aristotelio palikimą sudaro *logikos* traktatai, nuo pat senovės sujungti į vieną knygą — „Organoną", mokslinio pažinimo „įrankį" (pirmiausia abi „Analitikos" su išvadų teorija, svarbiausiu Aristotelio logikos laimėjimu, mažieji traktatai „Kategorijos" ir „Apie teiginį" /"Hermeneutika"/, „Topika" su traktatu apie klaidingus sofistinius įrodymus — diskusijos meno instrumentarijus), *fizikos* veikalai („Fizika", traktatas apie dangų, apie atsiradimą ir išnykimą, meteorologija); mus pasiekusioje klasifikacijoje po fizikos eina traktatas apie būties principus (apie „pirmąją" filosofiją), šio traktato atsitiktinė vieta davė ir jame aptariamai disciplinai *„Metafizikos"*, t.y. „traktato po fizikos", pavadinimą, kuris net ir dalykiškai yra visai tinkamas; su zoologija mus supažindina „Gyvūnų istorija", daugiausia lyginamojo anatominio ir fiziologinio turinio knyga, prie jos prisišlieja keletas mažesnių zoologijos traktatų; psichologijai skirtas traktatas *„Apie sielą"*, prie trijų etikų (*„Nikomacho etika"*, „Eudemo etika", „Didžioji etika") prisijungia *„Politika"*, jai kaip tam tikras medžiagos rinkinys priklausė traktatas, aprašantis daugelio graikų valstybių konstitucijas, iš kurių mus pasiekė „Atėniečių valstybė"; galiausiai — „Retorika" ir „Poetika".

Platonas, kaip asmenybė, buvo religiškai aistringas poetas ir mąstytojas, kaip politinis ir socialinis reformatorius, jis mums primena Talį, Pitagorą, Parmenidą, su kuriais prasideda graikų filosofijos istorija. O Aristotelis — plačių užmojų tyrėjas, kolekcionierius, stebėtojas ir *sistematikas* — tobuliausiai įkūnija tą tikrąjį mokslininko tipą, kuris graikų dvasinio gyvenimo pasaulyje iškilo su Anaksagoru ir Demokritu.

Nepaisant šių mąstymo krypties ir polinkių skirtumų, Platono ir Aristotelio žvilgsnis į pažinimo prasmę bei uždavinius sutampa (juoba kad kaip tik Platonas yra tikrasis mokslinio sąvokų suskirstymo, taigi ir jų sistematikos, pagrindėjas). Pirmojoje „Metafizikos" knygoje Aristotelis tikrąjį, įžvalgų pažinimą priešpriešina grynajam

„patyrimui“ ir praktikai, kurie būdingi ir gyvūnams. Patyrimas yra grynas pakartotas suvokimas, o pažinimas grindžiamas bendrųjų sąvokų ir teiginių kūrimu. Jeigu aš konstatuoju, kad Kalijas, Sokratas arba dar kas nors tada, kai jie sirgo, buvo išgydyti tam tikrais vaistais, tai mano patyrimas duoda pagrindą šio vaisto gydomąją galią išbandyti su kitais žmonėmis, bet aš tik tada pasiekiu mokslinę įžvalgą, jei sudarau bendrą tam tikra liga sergančio žmogaus sąvoką ir bendrą teiginį, kad šis vaistas yra geras visiems, sergantiems šia liga. Tikrai žino tik tas, kas neapsiriboja atskirybe, netgi ne daugeliu atskirybių, bet pakyla iki *bendrybės*. Mes čia aiškiai galime atpažinti Platono mokinį. Tačiau Aristotelis nutolsta nuo savo mokytojo, būtent, kai vėliau pažinimo tikslu laiko atskiro atvejo, atskiro daikto pažinimą: kai mes apie atskirybę *sprendžiame* pagal bendrybę, atskirą atvejį subordinuodami bendrai sąvokai ir bendram dėsniui. Siekiama pažinti atskirybę, bet tai ne grynojo fakto pažinimas, o „kodėl?“ įžvalga, to fakto būties ir elgsenos priežasčių įžvalga, ir tai pasiekiama bendrąja sąvoka ir bendruoju teiginiu.

Pažinimas realizuojamas tik teiginiais, protingais pasakymais, tik teiginiai yra teisingi arba klaidingi. Tačiau teiginys yra *dviejų* sąvokų susiejimas arba atskyrimas, t.y. jis yra pasakymas, kuris ką nors teigia arba neigia kažką kitą. Jau Platonas išsamiau tyrinėjo teiginį ir kėlė klausimą, kada nuoseklus žodžių susijungimas yra teiginys, t.y. vieningą prasmę turintis darinys. Ta pačia kryptimi eina ir Aristotelio „kategorijų“, t.y. sąvokų, kurios daro galimą pasakymą, teorija. Pirmiausia jis skiria tai, apie ką pasakoma, „hypokeimenon“, *„substancija“*, ir tai, kas pasakyta. Substancijos yra daiktai, pagaliau atskiri, individualūs daiktai, jie yra tai, apie ką galų gale sakoma, bet kas savo ruožtu negali būti išsakytas kaip predikatas, ir todėl, kaip jau buvo sakyta anksčiau, jie yra tai, ką galų gale mes pažįstame. Tačiau tai, kas sakoma apie kokį nors objektą, sakoma apie jo dydį, savybę, santykį su kitu objektu, jo vietą ar jo laiką, jo būseną, jo turinį, veikimą ar neveikimą, kitaip tariant, atsakoma į klausimus: „kokio dydžio?“, „kokia savybė?“, „kokiame santykyje“, kada, kur ir t.t. Aristotelis tokiu būdu kartu su substancijos sąvoka išvardija 10 kategorijų, vadinasi, jis šitas pagrindines logines sąvokas ima iš kalbos sakinių tyrinėjimų. Jo logika, iš pradžių visur orientuota į kalbą, yra jam minties apdaras, išorinė jos forma. O mąstymas savo ruožtu — tai tikrovės, būties atspindys. Tiksliau: mąstymas tiek, kiek jis yra teisingas, atspindi būtį, „tiesa“ yra mąstymo atitikimas tikrovę. Taip pat ir šis — savaime suprantamas — pažinimo teorijos pagrindas rodo Aristotelio ir Platono pažiūrų ben-

drumą. Predikatyvaus sprendinio „yra" Platonui išreiškia dalyvavimą būtyje, taip pat ir negatyviajame sprendinyje, kuris teigia skirtingumą. Todėl „logo" struktūra turi atitikti būties struktūrą: logika yra „ontologija".

Tačiau jau šiuo klausimu abiejų filosofų keliai vėl išsiskiria. Platonui būtis yra idėjų kosmosas. Jo struktūra, nuo pat aukščiausių sąvokų viršūnių iki pat žemiausių sąvokų išsiskaidymo, atsispindi mūsų sprendiniuose, abstrakčiuose hierarchiniuose jų santykiuose, mūsų pažinime išreiškiami idėjų ryšiai, idėjų dalyvavimas vienos kitoje, jų viena kitos neigimas ar priklausymas vienos nuo kitos. Mūsų pažinimas susijęs su juslinio pasaulio atskiraisiais daiktais, kiek šie dalyvauja idėjų pasaulyje, tikrosios būties pasaulyje. Aristotelis nepriima šios idėjų savaime būties. Tai, anot jo, reikštų nereikalingą ir prieštaringą tikrovės susidvejinimą. Tikrovė, substancijos yra atskiri daiktai, o bendrosios sąvokos priklauso teiginiams, predikatams. Nėra žmogaus apskritai, žmogaus idėjos, bet tik atskiri žmonės — Sokratas, Kalijas ir t.t. Tačiau atskiram žmogui būdinga tai, kas visuotinai žmogiška, „bendra" visiems žmonėms, ir tai, kas yra tik individualu, kas jį skiria nuo kitų žmonių: rūšies ir esmės sfera bei čia ir dabar duota rūšies individualizacija. Platonui tiek mūsų kalbiškai formuluoti sprendiniai, tiek „logas" atspindi *idėjų kosmoso struktūrą* nuo aukščiausios sąvokos viršūnės iki pat žemiausiųjų sąvokų išsiskaidymų; o Aristoteliui „loge" atsispindi *atskiro daikto struktūra*, kuria galiausiai remiasi visi mūsų pasakymai.

Pasak Aristotelio, pažinti kokį nors objektą reiškia suvokti jo „esmę", pasakyti, koks tai objektas. O šią esmę išreiškia, pirma, artimiausioji aukštesnė gimininė sąvoka („genus proximum"), kuriai tas objektas priklauso, t.y. kuri charakterizuoja jo giminišką bendrąją esmę, ir, antra, specifinis skirtingumas, kuris suteikia objektui individualaus ypatingumo. Be to, čia daroma prielaida, kad kiekvienam objektui yra *viena* tokia esminė sąvoka, kad visiems daiktams egzistuoja taip pat viena „teisinga", natūrali sistematika, kad sąvokos — tai ne *tik* atskirų daiktų sujungimas į klasę pagal kažkokį panašumą.

Bendrybė, sąvoka nėra kokia nors erdvės ir laiko požymių neturinti, už individų esanti pirminė forma, kurioje tie individai „dalyvautų", tačiau tiek bendrybė, tiek sąvoka yra daiktuose, individuose glūdinti jų pačių esmė. Negana to, ji yra esminė priežastis, kuri determinuoja akcidencialią daikto būtį, t.y. daugybę jo atskirų savybių ir jo aktyvią bei pasyvią elgseną, apskritai paėmus, ji yra esmės nulemta, arba, kas tas pats, yra būtina ir dėl to pažini. „Logas", ku-

ris, pasak Aristotelio, atspindi objekto, kurį reikia pažinti, struktūrą, nėra sprendinys, bet *išvada,* o svarbiausias logikos skyrius yra išvadų teorija. Galutinis pažinimo tikslas nėra žinoti, *kad* daiktai yra tokie, bet *kodėl* jie yra tokie ir taip elgiasi, ir kaip tik tai mums pasako išvada. Tiksliau, tikra mokslinė išvada, kuri iš priežasties sprendžia apie padarinį, iš to, kas pagal prigimtį ankstesnis, — apie tai, kas pagal prigimtį vėlesnis, ir ne tik iš to, kas mūsų žinojimui atsitiktinai ankstesnis, sprendžia apie tai, kas tokiam žinojimui vėlesnis. Stebėdami mėnulio fazių susidarymą, mes galime padaryti išvadą apie jo apskritą formą ir iš apskritos mėnulio formos spręsti apie jo fazių susidarymo būtinumą, bet tik paskutinioji išvada atitiks dalyko esmę, nes tai išvada, paremta priežasties ir padarinio ryšiu.

Ta reikšmė, kurią pažinimo teorijoje Aristotelis teikia išvadai, rodo, kad išvadų, ypač išvadų su dviem premisomis teorija, visiškai sistemiškai išplėtota silogizmo teorija sudaro jo logikos pagrindinę dalį. Kiekvienas galiojantis silogizmas turi tris teiginius, dvi premisas (mažąjį ir didįjį teiginį) bei išvadą ir premisose tris terminus (mažąjį, didįjį ir vidurinįjį), tarp kurių yra tam tikri subordinaciniai santykiai. Ir sąvokos, ir šie santykiai — maždaug kaip sąvokos „gyva būtybė“ santykis su sąvoka „žmogus“ — yra kažkas, kas iš tikro egzistuoja daiktuose. Vidurinysis terminas sujungia mažąjį ir didįjį terminus, jis yra tikrasis išvados įrankis, pagal jo vietą abiejose premisose skiriamos trys „silogizmo figūros“, jų viduje priklausomai nuo to, ar mes išvadoje panaudojame bendras ar dalines, teigiamas ar neigiamas didžiąsias ar mažąsias premisas, atsiranda įvairūs „išvadų modusai“. Aristotelio išvadų teorija yra vėlesnės „formaliosios“ logikos pradinis taškas, tai yra specialaus turinio neturinčios grynojo sprendinio formos, iš kurių kombinacijų daromos išvados, naudojant svarbiausius bet kokios dedukcijos dėsnius, prieštaravimo dėsnį ir negalimo trečiojo dėsnį. Šie dėsniai taip pat pirmąkart aiškiai suformuluojami Aristotelio logikoje („neįmanoma, kad vienas ir tas pats predikatas priklausytų ir nepriklausytų vienam ir tam pačiam subjektui kartu ir tuo pačiu atžvilgiu“ ir „negali būti vidurio tarp būties ir nebūties, tarp tiesos ir netiesos, priešingai, kiekvieną objektą bet koks predikatas turi būtinai arba teigti, arba neigti“). Tačiau pačiam Aristoteliui logika nėra grynai formali, t.y. nėra mūsų pažinimo formos tyrimas, atmetus turinį, gaunamą iš suvokimo, tačiau logika yra kartu ir visų pirma ontologija, t.y. teorija apie pagrindinę būties struktūrą, kuri atsispindi logo struktūroje. Ir už teigiančių ir neigiančių, taip pat už būtinumo ir galimybės (apodiktinių

ir probleminių) sprendinių slypi būties skirtumai; negatyvusis sprendinys konstatuoja dviejų esybių — šilto ir šalto, kieto ir skysto, esančio ir nesančio — pašalinančią priešpriešą; bendrasis teigiantis sprendinys konstatuoja būtinumą ir esmingumą, partikuliarus sprendinys — tai, kas yra tik galima ar atsitiktina, ne realiai būtiną abstrakčiai suvokiamų esmių susiejimą su tuo pačiu individu (viena vertus, visi tvirti kūnai yra sunkūs, visi sunkūs kūnai krinta į visatos centrą, visi žmonės [t.y. žmonės kaip tokie] yra protingi, kita vertus, kai kurie kieti kūnai yra balti, kai kurių žmonių odos spalva tamsi, t.y. šviesi ar tamsi odos spalva gali susivienyti žmogiškojo individo atveju su bendra žmogaus esme). „A gali būti B" — toks probleminis sprendinys, teisingai suprastas, pasak Aristotelio, išreiškia ne mūsų žinojimo netikrumą ar nemokšiškumą, ne sąlygų, kurioms esant A yra B, subjektyvų nežinojimą, bet pozityvų A ir B santykį, galimą ir ten, kur jis iškyla, kaip grynas faktas, bet nesuponuoja A būtino buvimo B. Kas būtina, yra ne tik galima, būtinumas ir galimybė — tai realios priešpriešos, galimybė nėra sąvoka, priklausanti vien subjektyviai pažinimo sferai. Kartu, žinoma, reikia atkreipti dėmesį į tai, kad Aristotelis turi galvoje tobulo pažinimo idealą. Tik toks pažinimas atskleidžia teisingą abstrakčių esmių santykį su kitomis ir, juo remdamasis, gali teisingai iš jo priežasčių dedukuoti objekto savybes bei elgseną. Mūsų žmogiškajam mokslui dažnai tenka eiti priešingu keliu nuo išvadų prie priežasčių, per indukciją, palyginant individus tik tam, kad būtų atskleista jų bendra esmė.

Platoniškoji idėja, esanti anapus daikto, tampa substancialia atskirojo daikto esme. Atskirą daiktą sudaro ši jo esmė, jo bendros su tos pačios rūšies daiktais formos ir vien individualūs bruožai, čia ir dabar esanti masė, kurioje forma palieka žymę, Aristotelio žodžiais tariant, kiekvieną daiktą sudaro *„forma"* ir *„materija"* (morphē ir hylē). Šios sąvokos mus perkelia iš logikos į metafizikos sritį.

Terminas „forma" orientuoja į vaizdą, pirminį fenomeną, pagal analogiją su kuriuo Aristotelis traktuoja bet kokius įvykius ir veiklą arba kurį jis įžvelgia kaip pagrindinę bet kokių procesų formą: *materijos formavimas* veikiant aktyviai formuojančiam faktoriui — moliui skulptoriaus rankose, akmens masei — statybininko rankose. Tačiau su šiuo reginiu susilieja kitas vaizdas: *organiško tapsmo*, iškaltos formos, kuri gyvendama vystosi, augalo ar gyvūno gemalo, kuris maisto medžiagas paverčia kamienu ir lapu, mėsa ir krauju ir iš šių medžiagų augina kūną. Būtent kūną, tapatų tam, kuris vystymosi proceso pradžoje panardino gemalą į „materiją", gyvūnų sėk-

lą — į motiniškas organizmo maisto medžiagas, augalo daigą — į žemę. Aristotelio aprašyto ir paaiškinto pasaulio paveikslo pagrindinės sąvokos sudaromos sujungiant abu bet kokių procesų pirmavaizdžius ir išverčiant juos į „logo" kalbą. Tai ne Platono sąvokų dalijimasis, prasidedantis sąvokų piramidės viršuje ir besileidžiantis žemyn iki pat individualumo sąvokos — tai išvadų grandinė — iki tos esmės apraiškų. Tačiau vienu atžvilgiu šios dvi procesų paradigmos sutampa: statybininko veikla, kaip ir organizmo augimas bei tapsmas, yra *tikslingas* procesas. Aristotelio pateiktas gamtos aiškinimas yra perdėm *teleologinis* ir sudaro aštrią priešpriešą *mechanistiniam* DEMOKRITO pasaulėvaizdžiui. Nėra jokių tikslų ir jokio atsitiktinumo, mokė Demokritas, o tik bet kokių procesų vienodas gamtinis būtinumas. Aristoteliui ne tik kiekvienas procesas gamtoje yra tikslingo proceso dalis, bet ir gamtoje yra skirtumas tarp būtinumo, t.y. to, kas esmingai sąlygota, ir atsitiktinumo, t.y. to, kas galėtų būti ir kitaip.

Maisto medžiagos gyvuliui ir augalui yra „materija", kuriai jie suteikia formą: neorganinės, elementarios gamtos ir gyvosios gamtos santykis yra materijos ir formos santykis. Tačiau maistas pats yra suformuotas ir jame taip pat reikia skirti formą ir materiją. Suformuota materija pati vėl tampa gryna materija aukštesnio laipsnio formos priežasčiai: pasaulis susiskirsto į pakopas, į eilę, kurios viename gale yra grynoji, „pirmoji materija", dar visai nesuformuota, apie kurią mes nieko negalime pasakyti, kurios „būtis" pati yra tik „galimybė", o ne aktualizuota „tikrovė", o kitame eilės gale yra grynoji „forma", grynasis aktyvumas. Turi būti tokia grynoji forma, pats nejudantis *„pirmasis judintojas"*: eilė priežasčių, iš kurių kyla postūmis „materijai" formuotis, jokiu būdu negali nusidriekti į begalybę. Į žemę pasėta sėkla, besimezgančio augalo formuojanti priežastis, pati kyla iš augalo organizmo ir būtent tos pačios rūšies augalo organizmo, į kurį sėkla suformuoja jos dispozicijoje esančią maisto materiją: bet kokios *formos priežasties* prielaida yra jos paveikto vystymosi galutiniam tikslui *lygi judinamoji priežastis*. Šios minties dėka tam tikra prasme visa esatis ima nesiskirti nuo augančio organizmo ir nuo žmogaus formuojančios veiklos produkto. „Pirmasis judintojas", dievybė, formuojančio vystymosi daigą panardina į materiją, organiškai augančią į darinį, kurio tikslas vėlgi glūdi dievybėje. Taigi dievybė, „gėris", yra pradžioje ir pabaigoje, ji santykiauja su pasauliu kaip skulptorius — su moliu, bet drauge kaip tobulas pavidalas — su snūduriuojančiu gemalu; dieviškasis judintojas, kaip tvarkantis, protingas principas, yra grynasis mąstan-

tis protas. Aristotelis jį palygina su karvedžiu, kuris yra kariuomenės tvarkos priežastis, ir kuris kartu įkūnija pačią šią tvarką. Kiek šis judintojas yra amžinas, nejudantis ir nekintamas, tiek jis yra grynoji forma, be materijos. Dėl tos pačios priežasties jis daugiau nebėra geidžiantis, siekiantis, norintis, jis yra grynasis savęs mąstymas arba žiūra, jis kartu įkūnija tobulą laimę. Aristotelio aukščiausioji dievybė, pasaulio architektas ir pasaulio tikslas aiškiai skiriasi nuo krikščioniškojo dangaus ir žemės kūrėjo, kuris savo valia iš nieko leidžia atsirasti pasauliui ir išlaiko jo egzistenciją. Tačiau Aristotelio pozicija akivaizdžiai skiriasi ir nuo Platono. Platonas pagarbiai žavisi amžinosios virš laiko esančio idėjų kosmoso tvarkos ir laikinos regimų žvaigždynų tvarkos dieviškumu, o žemiškame pasaulyje įžvelgia netobulą dieviškumo atvaizdą ar kopiją, šešėlį.

Taigi pasaulis, kuriame yra vystymosi daigas ir kuris nuo materijos veržiasi į grynąją formą, į dieviškumą, susiskaido į atskiras pakopas, kurių kiekviena vėl tarnauja kaip materija artimiausiai aukštesnei formai arba formos priežasčiai. Šias pakopas mes galime traktuoti kaip tokį didesnį ar mažesnį materijos sugyvinimą arba *įdvasinimą*, nes „siela“ Aristoteliui yra apipavidalinanti formos priežastis, gyvo kūno „entelechija“. Jis nesutinka su Platono teorija apie tris sielos dalis ir iškelia tris sielos pakopas, iš kurių vėlgi žemesnioji yra aukštesniosios „formos“ materija. Šios trys sielos pakopos: vegetatyvinė (kuri sąlygoja visų, taip pat augalinių gyvų būtybių maitinimosi ir dauginimosi funkciją), animalinė (iškylanti suvokimu ir instinktais) ir pagaliau protinga, mąstanti žmogaus siela. Šios trys pakopos, veikdamos kūną, kuriame jos egzistuoja, lemia vis didesnį jo formavimąsi ir įdvasinimą. Mąstanti siela, nūs, pažįsta bendrąsias idėjas ir su jomis — amžinybę, pastovumą, tiesą. Bet ne todėl, kad ta siela visa tai atsimintų iš preegzistencijos: Aristotelis brandžiuoju kūrybos periodu nepritaria Platono „anamnezės“ teorijai. Į šį pasaulį siela ateina kaip „tabula rasa“, kaip neprirašytas lapas, suvokimų pagrindu ji sudaro savo sąvokas, todėl suvokimas ir sąvokos nesutampa. Kadangi bet koks pažinimas, taip pat idėjų pažinimas yra pasyvumas, kita vertus — veikla, nūs vėl suskyla į dvi pakopas: pasyvųjį ir (vėliau vadinamąjį) aktyvųjį. Šitas aktyvusis protas Aristotelio teorijoje iškyla kaip nemirtinga žmogiškosios sielos dalis, bet kartu, žinoma, nėra visai aišku, ar šį visuotines idėjas aktyviai mąstantį protą reikia suprasti kaip *vieną* neindividualų, atskiras žmogiškas sielas veikiantį protą ar individualų atskiro žmogaus protą. Žemiausiąją pasaulio pakopą sudaro „neorganinis“ arba, geriau sakant, elementarusis pasaulis — ugnies, oro, skysčio, kietu-

mo pasaulis. Tačiau ir į jį Aristotelis perkelia organinių procesų analogiją: naikinanti ir save palaikanti ugnis, tirpdantis ir suskystinantis vanduo (kuris praryja lašą vyno ir padaro jį vandeniu) susimaišo ir atsiskiria ne kiekybine ir kokybine prasme pastoviai, kaip sakė Empedoklis ar Demokritas, bet jie tampa, juda, dauginasi, vieni kitiems suteikia formą ir pavidalą.

Be to, esminė priešprieša yra tarp astronominio ir žemiškojo pasaulių, tarp dangaus sferų su joms būdingu „eterio" elementu, su amžina ir apskritimine orbita iš vienos pusės, ir žemiškųjų elementų su prasidedančiu ir pasibaigiančiu, tiesiaeigiu judėjimu — iš kitos. Dėl savo amžinumo ir nekintamumo šios dangaus sferos yra arčiausiai imaterialaus pirmojo judintojo, vienintelis jų judėjimas yra skriejimas nekintamomis apskritiminėmis orbitomis, tik šiuo atžvilgiu jos turi „materiją". Dangaus sferos (Aristotelis pritaria komplikuotoms astronomų Eudokso ir Kalipo konstrukcijoms, kurias jis pats dar pagerina) apsupa pasaulį, kuris būtent dėl to tampa uždaras ir vienintelis: be tų sferų daugiau nėra nei jokių kūnų, nei jokios erdvės, nei jokio laiko, „tuščia" erdvė ir „tuščias" laikas yra nerealios abstrakcijos. Sferos nustato pasaulio centrą ir centro bei periferijos, „viršaus" ir „apačios" priešpriešą. Judėjimas, kuris šiame pasaulyje po dangaus skliautu viešpatauja tarp centro ir periferijos, postūmį gauna iš dangaus apskritiminio judėjimo, kuris per ekliptikos nuožulnumą veikia žemišką sritį.

Iš žemiškųjų elementų žemė charakterizuojama kaip (absoliučiai) sunkus, o ugnis — kaip (absoliučiai) lengvas elementas. Lengvumą ir sunkumą mes jaučiame lytėdami, bet tas pats jutimas mums parodo dar ir kitas pagrindines šaltumo ir šiltumo, sausumo ir skystumo kokybes, kurios glūdi visuose keturiuose žemiškuose elementuose, tikriau sakant, apibrėžia jų esmę: ugnį — kaip šilumą ir sausumą, orą — kaip šilumą ir skystumą, vandenį — kaip šaltį ir skystumą, žemę — kaip šaltį ir sausumą.

Čia mes vėl matome aristoteliškos fizikos priešpriešą tiek Demokrito, tiek Pitagoro (ir Platono) fizikoms. Tai aišku jau ne tik iš lytėjimo, bet ir iš juslinių kokybių objektyvumo pripažinimo. Kategoriškai atmetamas teiginys, kad spalvos egzistuoja tik reginčios akies dėka ir tik jai, garsai — tik girdinčios ausies dėka. Tačiau tam, kad būtų suvoktos daiktų akcidencijos, mūsų organų veikla, regėjimas, girdėjimas ir t.t. turi atitikti daiktų veiklą, kurioje pasireiškia jų savybės, šviesumas, spalvos, šiluma. Kadangi esama kokybių, tai esama ir kokybinių pokyčių, iš esmės kiekvienas pokytis yra „kokybinis", tai pasakytina ir apie judėjimą ir jungimąsi, kokybių

pasireiškimą (sunkumas, lengvumas) ir vienos kokybės pergalę prieš kitą. Taigi patys elementai nėra nekintantys, jie virsta vienas kitu pagal pirminių kokybių priešingumą (tačiau šiame pasikeitime nedalyvauja eteris). Galiausiai joks kūnas nėra atomų suma, o pats yra vienovė net ir tuo atveju, jei tas kūnas ir *dalus*, t.y. toks, kurį galima išnarstyti į dalis; mat šios jo dalys egzistuoja ne aktualiai (kaip atomai), bet potencialiai.

Su pagrindiniais Aristotelio metafizikos principais susijusi ir jo *etika*. Kiekvienas daiktas turi tam tikrą esmę, o sykiu pasižymi ir tam tikru aktyvumu, kuris yra kaip tik šios esmės išraiška, pasireiškimas. Tačiau šis aktyvumas yra tikslingas; daikte veikianti forma kartu yra jo „telos", tikslas, į kurį daiktas linksta. Koks yra žmonių tikslas, „aukščiausias gėris"? Mes vadiname jį eudaimonija, bet kur ta „laimė" glūdi? Kaip tik atsakymu į šį klausimą filosofų pažiūros labai skiriasi. Dėl to Aristotelis pasuka visai kitu keliu: jis remiasi ne aukščiausiu gėriu, bet žmogaus esme ir jam būdinga veikla, jis apibrėžia ne kelią tikslu, bet tikslą — keliu. „Žmogus yra protinga būtybė", proto veikla, mąstymas yra jo esmės *išraiška*, kelias į jo telos, jo aukščiausiojo gėrio įgyvendinimą. Taigi mąstyme glūdi žmogaus „dorybė", teorinis gyvenimas aukštesnis už praktinį. Tačiau ir savitvardos, santūrumo, narsumo ir kitos praktinės dorybės rodo proto viešpatavimą veiksmams. Proto veikla pasireiškia būtent tuo, kad jis visur išlaiko saiką, visuotinai galiojantį vidurį tarp to, kas per daug, ir to, kas per mažai. Todėl kiekviena dorybė yra deramas (ne aritmetinis–mechaninis, bet būtent protingas) vidurys tarp dviejų nedorybių. Narsumas yra deramas vidurys tarp bailumo ir nutrūktagalviškumo, dosnumas — deramas vidurys tarp šykštumo ir išlaidumo, iškilnumas — tarp nuolankaus atsidavimo ir išdidaus pasipūtimo. Vėl matome, kaip grynai graikiškai vertinamas saikas ir forma, savęs apribojimas ir išvaizda, harmonija ir vienybė. Kita vertus, iškeliant „vidurį", kartu atmetama bet kokia kraštutinė, ypač asketinė etika, atsisakoma moralės, kuri reikalauja nuslopinti ir išnaikinti instinktus, užuot reikalavusi, kad jiems vadovautų protas, ir kuri liepia būti visai abejingam išorinėms gyvenimo gėrybėms. Vėliau etinis stoikų rigorizmas konfrontuos su peripatetiniu dorovinio idealo nuolaidumu, todėl aristoteliškajai „metriopatijai" stoikai kategoriškai priešpriešins savo „apatijos" tikslą.

Žmogus yra *visuomeniniam, bendram gyvenimui* pritaikyta būtybė, todėl jo aukščiausias gėris slypi ne individualiame žmogaus gyvenime, bet viršindividualiame valstybės organizme, etika baigiasi politika. Aristotelis sąmoningai atisako vieningo utopinio valstybės

idealo, jis siekia giliau suprasti politinę bei istorinę tikrovę. Remdamasis esama padėtimi, jis stengiasi atskirti išsigimusias valstybės formas nuo teisingų, protingų formų. Monarchiją, kurioje valdovas rūpinasi savo pavaldiniais, kaip tėvas — savo vaikais, jis atskiria nuo tironijos, kurioje tas valdovas visumos interesus pajungia savo egoistiniams norams; aristokratiją, kurioje diduomenės sluoksnis yra atsakingasis valstybinės bendruomenės vadas, kaip vyras — tikroje santuokoje, jis atskiria nuo oligarchijos, vienpusės turto ir jo interesų viešpatijos; respubliką, kuri remiasi rūpestingu visų solidarumo jausmu (vieni su kitais elgiasi kaip broliai ir seserys), jis atskiria nuo demokratijos, kurioje kiekvienas vaikosi tik savo gyvenimo malonumo. Palyginimas su santuoka ir šeima pasirinktas apdairiai: šeima Aristoteliui yra nepamainomas valstybės branduolys, todėl jis ir neigia žmogaus prigimčiai ir jo bendruomeniniam gyvenimui prieštaraujantį komunizmą, kurio Platono Valstybė reikalavo aukštesniesiems sluoksniams. Aukso vidurio idealo Aristotelis laikosi ir politikoje: viduriniojo sluoksnio vyravimas ir ypač centrinė žemės ūkio vieta atrodo filosofui geriausia solidaus valstybės gyvavimo garantija. Būtent politikoje aiškiai iškyla ir Aristotelio mąstymo pranašumai, ir ribos. Jo politinis mąstymas neperžengia graikų polio ribų, graikų vertės skirtumas, palyginti su barbarais, jam yra savaime suprantamas ir žmogaus prigimties nulemtas, jis taip pat mėgina iš tos pačios žmogaus prigimties kildinti ir vergovės būtinybę bei pateisinimą, pripažindamas, kad ji reikalinga ūkiniam gyvenimui (ji tol egzistuos, kol audimo staklės nepradės pačios austi).

Nepakartojamai universalus Aristotelio mąstymas nepaliko be dėmesio jokios žinojimo srities, jis taip pat pirmasis ėmėsi specialiai tyrinėti meną. O Platonas, kuris pats buvo menininkas, į meną žiūrėjo tik pedagoginiu žvilgsniu. Logika, remdamasi mokslinio pažinimo esme, grindžia įrodymo techniką, etika, remdamasi žmogaus, kaip tikslingai veikiančios protingos būtybės, esme, plėtoja praktikos gaires bei tikslus, o „Poetika“, remdamasi meninės kūrybos esme, nori aprašyti meninį metodą. Bet kokios meninės veiklos esmė yra pavaizdavimas, „pamėgdžiojimas“. Naudodamasi žodžiu, kalba, kaip priemone, poetinė kūryba, atskirai imant, vaizduoja žmonių poelgius ir juose pasireiškiančius charakterius. Tragedija siūlo mūsų susižavėjimui taurius ir didelius žmones, komedija atiduoda mūsų juokui mažus ir kasdieniškus charakterius. Pagal uždavinį vaizduoti žmonių charakterius poetas panašus į istoriką, tačiau istorikas mus tik moko, ką šis arba anas žmogus faktiškai yra padaręs, o poetas mums parodo, ką tokio tipo žmonės turi daryti, todėl poezija yra

„filosofiškesnė“ už istoriją. Taigi poetinė kūryba turi reikalą su tuo, kas visuotinai žmogiška, ir šiuo atžvilgiu ji susijusi su kiekvienu žmogumi, su mumis pačiais, su klausytojais ar žiūrovais: būtent tai yra pagrindinė mintis šiek tiek daugiaprasmio, dažnai cituojamo posakio apie tragediją, esą ji turi mumyse sukelti baimę ir užuojautą ir tuo „išgryninti“ šiuos jausmus.

Platono idėjų teorija davė vardą tam „idealizmui“, kuris „idealybės“ sferoje įžvelgė aukštesnę tikrąją realybę ir gilesnę bet kokios realios būties prasmę. O Aristotelis mums iškyla kaip realistas. Realistu jį daro jo milžiniškos faktinės žinios — nenuilstamo stebėtojo ir kolekcionieriaus veiklos išdava. Todėl suprantama, kad *Peripatetikų mokykla*, tęsdama šį darbą, vis labiau tampa mokslinio darbo, galiausiai — mokslinio meistriškumo židiniu bei centru. Aristotelio sekėjas *Teofrastas* yra žinomas kaip dviejų botanikos veikalų kūrėjas; glaustas traktatas apie „charakterius“, tam tikrų charakterio tipų aprašymas, greičiausiai sumanytas kaip pavyzdžių rinkinys etikai; taip pat jis parašė vieną labiau kritiškai atsargų negu sistemiškai plėtojantį traktatą apie pagrindines metafizines sąvokas (kiek mes galime spręsti apie tai iš mūsų turimų fragmentų) ir vieną, deja, neišlikusią filosofinių teorijų istoriją, traktatą, kuriuo tiesiogiai ar netiesiogiai naudojosi visi vėlesnieji „doksografai“ (filosofinių nuomonių, „doxai“, aprašytojai). Jo sekėjas STRATONAS, turėjęs tipišką „fiziko“ pravardę, Aristotelio pasaulėžiūros teleologinio elemento vietą užleidžia grynai priežastinio gamtos būtinumo idėjai, taigi priartėja prie Demokrito. Vėlesniųjų, ypač romėnų laikų, aristotelininkai pirmiausiai atsidėjo Aristotelio traktatų egzegezei. Žymiausias ir svarbiausias iš komentatorių buvo Septimijaus Severo laikais Atėnuose mokęs ALEKSANDRAS AFRODISIEJIETIS.

3. POARISTOTELINĖS MOKYKLOS

Du interesai užvaldo graikų filosofiją: mokslinis — pasaulio pažinimo ir moralinis — žmogaus teisingo santykio su pasauliu. Mokslinė plėtotė pasiekia savo apogėjų Aristotelio teorijoje; jau jo mokykloje prasideda filosofijos ištirpimas moksluose, specialiojo tyrimo atsiskyrimas nuo filosofijos. Pastaroji kuria visuminį pasaulio vaizdą, „pasaulėžiūrą“, kuri, kaip „gyvenimo supratimas“, atlieka ir tą praktinį-religinį filosofijos uždavinį.

Poaristotelinį periodą ženklina ne atskirų asmenybių didumas, bet tvirtas tradicijas turinčių *mokyklų* — stojos, epikūrininkų, skep-

tikų — ginčas. Visoms šioms mokykloms filosofija pirmiausia yra kelio į laimę teorija. Jose gyva tikrųjų, Platonui prieštaraujančių sokratinių mokyklų tradicija: stoicizmas — tai pagilintas kinizmas, epikūrininkų mokykla — kirėnietiškojo hedonizmo tęsinys, skeptikai taip pat stengiasi orientuotis į sokratiškąjį metodą. Kartu pasinaudojama senesniosios srovės mintimis, stoicizmas remiasi Herakleitu, Epikūru ir Demokritu. Nepaisant skirtingų jų pasaulėžiūros krypčių, galutinės šių mokyklų išvados etikos srityje, aprašant „išminčiaus" laikyseną pasaulio atžvilgiu, tipiškai panašios: stoikų „apatija", epikūrininkų ir skeptikų „ataraksija" iš esmės yra viena ir tas pat — nesudrumsčiamas linksmumas asmens, kuris nekreipia dėmesio į baimę ir troškimus. Reikšmingiausias klausimas — klausimas apie gyvenimo prasmę, gyvenimo, kurio vienu svarbiausiu fenomenu kaip tik tampa mirtis: tai ženklas, kad gyenimo „prasmingumas", jo vertė žmogui jau nebėra savaime suprantami dalykai, o yra neaiškūs, problemiški.

Stoikų mokyklą apie 300 metus atidarė ZENONAS iš Kitiono Margajame portike, „Stoa poikilē", Atėnuose; vėliau jai vadovavo KLEANTAS ir CHRISIPAS (apie 280–205). Fizikoje stoikai laikosi panteistinio monizmo. Visa, kas tikra, yra fiziška, tačiau šią vieną fizinę realybę persmelkia, valdo, įkvepia pirminė ugnis, kuri kaip jėga sujungia daiktus, kaip organizuojanti siela formuoja ir suteikia gyvastį ir kuri turi visų gamtos darinių „sėklas". Šita pirminė ugnis kartu yra ir dieviška, ir protinga, ji yra pasaulinis protas, *logas*. Gamta bei jos vyksmas yra protingas, geras toks, koks yra, jis tikslingas, *teleologiškai* sutvarkytas. Akivaizdus organinio pasaulio tikslingumas, kartu tikslingas visų daiktų susipynimas ir vienų prisitaikymas prie kitų stoikų filosofams yra argumentas jų teleologijai, kuriai vis dėlto būdingas polinkis į šiek tiek lėkštą antropocentrinę naudingumo traktuotę.

Tokia teleologinė–panteistinė pasaulėžiūra daro suprantamą stoikų filosofijos religinę nuotaiką ir jų palankų požiūrį į liaudies religiją, nors pastarosios dievų pavidalai ir mitai turėjo būti interpretuojami alegoriškai. Pirmiausia, tai matyti iš dieviškos apvaizdos ir nulemtumo idėjos ir su tuo susijusio tikėjimo pranašiškais ženklais bei sapnais, pranašystėmis, ištiso jų perimto „mantikos" komplekso, kurį stoikai moksliškai paremia idėja apie vidinį visų daiktų ir įvykių ryšį su pasaulio pagrindu. Šiame santykyje su pasaulio pagrindu daiktai įgauna taip pat gilesnę reikšmę žmogui, kuris supranta savo giminystę su šiuo pagrindu ir savo likimo įsipynimą į pasaulio visumą. Viskas nulemta ir protinga, viskas su viskuo susiję, vis-

kas būtina, bet ne mechaninio, o organinio–tikslingo būtinumo prasme. Tačiau organiniai pasaulio procesai nėra, kaip Aristotelio raštuose, tarsi tiesiaeigė pažangi materijos formavimo raida, bet jie, kaip Herakleito teorijoje, susisuka į ratą, į pasikartojantį pasaulio periodą.

Savo likimo žmogus pakeisti negali. Tačiau kokiu būdu žmogus šitą likimą priima ir kaip į jį žiūri, priklauso nuo jo paties. Ir kaip tik būdas, kuriuo žmogus pasitinka savo likimą, — ar jis nekantriai ir dejuodamas kivirčijasi su Dievu ir pasauliu, ar kantriai ir džiugiai jam nusileidžia, — atskiria *išminčių* nuo kvailio. Ši dorybinga bei romi išminčiaus nuostata ir ja besiremiantis elgesys, gyvenimas „pagal prigimtį", iš to išplaukianti „apatija", laisvė nuo bet kokių jaudinančių aistrų yra ne tik aukščiausias, bet ir vienintelis tikras *gėris*.

EPIKŪRO, kuris 306 metais atidarė Atėnuose savo mokyklą, filosofija savo etika ir gyvenimo samprata yra stoicizmo priešingybė: stoikų moraliniam heroizmui, jų požiūriui į gyvenimą kaip priemonę dorybei jis priešstato gyvenimo meną, kuriame filosofija figūruoja kaip kelias į tikruosius gyvenimo malonumus. Taip pat Epikūras remiasi materialistine metafizika, bet ji nėra panteistinė–teleologinė, o mechanistiškai atnaujinta Demokrito atomų teorija. Pirmiausia Epikūras labai savitai modifikuoja Demokrito teoriją, teigdamas, kad atomai be išorinės priežasties, dėl savotiškos rūšies valios laisvės nukrypsta nuo pradinio jiems būdingo vertikalaus kritimo tokiu dydžiu, kuris nėra pastebimas, tačiau tik dėl to įmanomas jų susidūrimas ir tik šitaip gali susidaryti pasaulis. Dingstį šitai teorijai Epikūrui, regis, davė noras įvesti į pagrindinius pasaulio elementus neapskaičiuojamo atsitiktinumo momentą. Stoicizmas norėjo pažadinti patiklų pasitikėjimą įvykių tėkme; Epikūras parodo žmogui pasaulį ir jo nuosavą likimą kaip neapskaičiuojamo atsitiktinumo susiklostymą, į kurį geriausia žiūrėti abejingai, taip, kaip dera žiūrėti į visus aklus ir atsitiktinius dalykus, niekaip nesusijusius su mūsų pačių prigimtimi.

Su tuo siejasi ir Epikūro kova prieš visokius religinius „prietarus". Viskas vyksta „natūraliai", antgamtinių jėgų, kurios įsikištų į pasaulį ir mūsų likimą, nėra — pagrindinis mokslo nuopelnas ir yra tas, kad jis išlaisvina mus nuo tų jėgų baimės. Epikūras neneigia dievų egzistencijos, bet juos supranta savaip, epikūrietiškai — kaip laimingas, patenkintas savimi, nesirūpinančias pasauliu, žmonių pavidalą turinčias esybes, nes jam žmogus yra labiausiai išsivystęs gamtos narys. Siela taip pat materiali ir mirtinga: mes neturime bi-

joti ne tik dievų, bet ir anapusinio pasaulio. Ir mirties, nesąmoningumo būsenos bijoti būtų didžiausia kvailystė. Stoicizmas moko, kad mes turime pasveikinti atėjusią mirtį — kaip natūralų mums priklausančios likimo linijos ištirpimą pasaulio likime; Epikūras moko, kad mirtis „visai mūsų nepasiekia", ji abejinga, kaip iš esmės išminčius yra abejingas pasauliui, atomų lietui.

Vienas savotiškiausių poaristotelinės mokyklų filosofijos reiškinių tas, kad gyvenimo filosofijos pagrindu tampa ir *skepticizmas*. Jo pirmtakai yra PIRONAS iš Elidės (apie 360–270, po jo skeptinę filosofiją įprasta vadinti ir „pironiškąja" filosofija) ir jo mokinys TIMONAS FLIUNTIETIS (apie 330–234), tačiau ir platoniškoji akademija (vadinamoji „viduriniоji" akademija), vadovaujama mokyklos galvos ARKESILAJO iš Pitanės (314 — iki 240), pasuka skeptine kryptimi, kuri savo viršūnę pasiekia įžvalgaus kritiškojo KARNEADO (apie 214 iki 129) kūryboje. Akademijai vėl (maždaug nuo 100 metų prieš Kristų) pasukus kitais keliais, skepticizmą daugiausia randame Aleksandrijoje, tik jau griežtesnį, pironietiškosios AINESIDEMO iš Knoso redakcijos, ir galiausiai — vadinamojoje empirinių ir metodinių gydytojų mokykloje, iš kurios apie 150 m. po Kristaus kilo SEKSTAS EMPIRIKAS. Jo išlikę raštai („Pirono apybraižos" ir traktatas „Prieš matematikus") yra svarbus žinių apie antikinį skepticizmą bei jo priešininkus šaltinis. Taigi skepticizmas, greta stoicizmo ir neoplatonizmo, iškyla kaip ilgalaikis ir svarbus visos vėlyvosios antikos filosofijos veiksnys.

Senieji skeptikai pirmiausia yra visiškas stoikų ir epikūrininkų teorijų ekvivalentas tiek, kiek jie filosofijai kelia uždavinį „parodyti kelią į tikrąją laimę". Tačiau šis kelias, kelias į „ataraksiją", į „sielos gilią ramybę" eina būtent per daiktų nepažinumo įžvalgą ir iš jos išplaukiantį susilaikymą nuo sprendimų („epochē"). Dėl suprantamų priežasčių skeptinė Akademija pirmiausia kovojo prieš stoikų sistemą: stoikams panteistinis įsitikinimas pasaulio visumos ir įvykių tėkmės protingumu buvo laimės prielaida, pačią eudaimoniją jiems sudarė iš šio įsitikinimo ir jo būtinos tiesos plaukiantis pasitikėjimas likimu. Stoikų filosofija rėmėsi tam tikru dogmatiniu požiūriu į tikrovę ir dėl to stengėsi parodyti, kad yra tiesą atitinkantis pažinimas ar vaizdiniai, kurie taip, kaip jie iškyla mūsų sąmonėje, gali būti atpažįstami kaip neabejotinai teisingi (vadinamieji „kataleptiniai vaizdiniai"). Jie ypač gynė mintį, kad tam tikros „bendrosios sąvokos", kuriomis laikoma, pvz., Dievo sąvoka ir vaizdinys apie dievišką pasaulio valdymą, savo teisingumą patvirtina tuo, jog jas turi visi žmonės ir visos tautos. Nesutikdami su tokiu tiesos kri-

terijumi, skeptikai sako, kad kiekvienas vaizdinys turi ir subjektyvią, ir objektyvią pusę: subjektyviai, kaip mūsų, o galbūt ir kiekvienos sąmonės turinys, jis yra neabejotinas faktas, bet mes neturime kokio nors pagrindo teigti, jog jį atitiktų kokia nors realybė, koks nors daiktas savaime, taigi objektyvi tiesa; geriausiu atveju taip tarti mes galime tik su tam tikru tikėtinumu. Reikia taip pat pabrėžti, kad Karneadas irgi griežtai pasisako prieš stoikų ginamą pranašingų ženklų teoriją (mantiką) bei astrologiją ir dėl to stoikų likimo idėjoms priešpriešina valios laisvę. Šią jo idėją vėliau plėtos krikščioniškieji mąstytojai, nors šiaip jau pastaruosius kur kas didesnė praraja skiria nuo skeptikų negu nuo lemtimi tikinčių stoikų.

Vėlyvojo skepticizmo kūrinys yra dešimt „tropų“ (posakių, sakinių, kuriuose glaustai pateikti skeptinio pasaulėvaizdžio pagrindai). Tropai grindžiami jutimo organų (žmogaus ir gyvulio, atskirų žmonių, atskiro žmogaus) skirtingumu. Dėl to susidaro įvairūs pasaulėvaizdžiai, iš kurių nė vieno negalima įrodyti kaip teisingo ir atmesti kaip klaidingo. Taip pat paaiškėja, kad visi jusliniai suvokimai reliatyvūs, ir tas pats objektas mums gali pasirodyti visai skirtingas. Taip pasisakoma prieš jutimų patikimumą, o vėlesnieji „tropai“ stoja prieš mąstymą ir protą; kiekvienai išvadai reikia prielaidų, kurios turi būti priimamos arba neįrodytos, arba pačios išvedamos iš kitų prielaidų; taigi galiausiai išvada veda arba į savavališkai nustatytą pradinį tašką, arba į begalinį regresą, arba į ratą. Empirinės arba metodinės gydytojų mokyklos, kurioms priklausė ir Sekstas Empirikas, atstovauja konsekventiško empirinio mokslo pozicijai, mokslui, renkančiam vien faktus ir iš šių faktų eksperimentiniu būdu darančiam preliminarias išvadas apie tolesnių empirinių faktų pobūdį, bet šis mokslas susilaiko nuo bet kokios hipotezės apie daiktus „savaime“, jų esmę (tai taikoma ir medicinai, kuri turi domėtis tik matomais ligų simptomais ir rinkti grynus empirinius faktus apie faktišką atskirų gydomųjų priemonių veikimą).

Trečiajame ir antrajame šimtmečiuose prieš Kristų buvo labai aštri mokyklų priešprieša, kuri, kaip neišsprendžiamas pasaulėžiūrų susidūrimas, buvo pagrindinė skepticizmo atrama. Padėtis pasikeičia antrajam šimtmečiui pereinant į pirmąjį. Priešingumą bei kritinę polemiką ima keisti suartėjimas, pabrėžimas to, kas bendra, eklektizmas; skepticizmas (su Filonu iš Larisos ir Antiochu iš Askalono, Cicerono mokytoju) pasitraukia iš Akademijos, manoma, kad ieškant sutarimo bus galima rasti kelią tiesai pažinti. Tokią tendenciją galėjo lemti tai, kad šito laikotarpio filosofinės mokyklos tampa vis mažiau pasaulėžiūros ugdymo ir bendro gyvenimo įstaigomis, o vis

daugiau — mokymo įstaigomis, pirmiausia — jauniems romėnams, vykstantiems į Atėnus mokytis. Stipriausią istorinį poveikį padarė vadinamasis *vidurinysis stoicizmas,* kurio pirmasis atstovas PANAITIJAS (apie 185–110) savo pasaulėžiūroje sujungė stoicizmo bruožus su peripatetiniais ir platoniškaisiais ir etikoje sušvelnino griežtą senesniosios stojos rigorizmą. Jis ypač pabrėžia, kad kiekvienas žmogus gali ir privalo įgyvendinti jam būdingą idealą: Achilas turi būti Achilu, Odisėjas — Odisėju; neprasminga juos abu būtinai orientuoti į visiems žmonėms bendrą asmenybės idealą. Ir asmeninio, ir kolektyvinio gyvenimo atžvilgiu Panaitijas vengia abstraktumo ir laikosi konkretesnės žmogaus sampratos: egzistuoja ne tik individas ir viena pasaulinė valstybė, bet daugelis savitų teisėtų žmonių visuomenės formų, pradedant šeima ir baigiant konkrečia valstybe. Tam tikrą laiką Panaitijas kartu su istoriku Polibijumi priklausė grupei, besibūrusiai Romoje aplink Scipioną Jaunesnįjį. Jo raštais naudojosi Ciceronas. Lotynizuodamas graikiškąją filosofijos terminiją (kurioje nemaža sąvokų įgavo specifinį romėnišką atspalvį, pavyzdžiui, iš „kalokagathon", „grožio ir gėrio", pasidaro „honestum", „garbingumas", iš „kathēkonta", to, kas pritinka, pasidaro „officia", pareigos valstybei), Ciceronas daugiausia rėmėsi Panaitijo raštais („Apie pareigas", „Apie įstatymus"). Taigi Panaitijas ypač priskirtinas tiems autoriams, kurie paveikė graikų filosofijos sąlygotą romėnų teisės pagrindų ir romėnų religijos racionalizavimą.

Panaitijas atmetė mantiką ir astrologiją, o jo pagrindinis mokinys Rodo saloje veikęs POSEIDONIJAS (135–51), kuris buvo astronomas, geografas, fizikas, istorikas, šiuos dalykus vėl įjungia į savo platų pasaulėvaizdį ir taip savotiškai jį suvienija su griežtu tyrimu ir mokslinėmis žiniomis, nors tai prieštaravo laikmečio siekiams, teigė mistines idėjas, ypač apie demonus. Istorijos filosofijoje jis gina Pitagoro laimingo aukso amžiaus idėją, priešingą Demokrito–Polibijo teorijai apie pirmykščių žmonių skurdžią ir gyvulišką būklę. Tai jam, beje, visai netrukdo vėliau kartu su Demokritu, atsižvelgus į techninius išradimus (audimo stakles, plūgą, bronzos apdorojimą), kuriuos jis priskiria „filosofams", vaizduoti istoriją kaip pažangią raidą. Ir ši „filosofų", ir istorijos samprata leidžia mums suprasti, kodėl ji sukėlė aštrią vėlyvųjų, prie teorijos ištakų grįžtančių stoikų (Senekos) reakciją.

Tie *vėlyvieji stoikai* — SENEKA (3–65), Nerono mokytojas, Domiciano laikais gyvenęs buvęs vergas EPIKTETAS (apie 50–130), imperatorius MARKAS AURELIJUS (valdęs nuo 161 iki 180) — priklauso romėniškajai tradicijai. Tai, kad romėnų charak-

terį atitiko ankstyvųjų stoikų pozicija, rodo mums tokia tikrai romėniška asmenybė kaip Katonas. Kita vertus, vėlyvųjų laikų išsivysčiusioje Romos aukštuomenėje sau tinkamą dirvą, žinoma, rado ir *epikūreizmas*, todėl čia atsirado ir LUKRECIJAUS KARO (apie 96–55 pr. Kr.) didaktinė poema „Apie daiktų prigimtį“, puikus epikūrietiškos teorijos išdėstymas.

4. VĖLYVOSIOS ANTIKOS FILOSOFIJA: NEOPLATONIZMAS

Filosofijos mokyklose išsilavinę žmonės įgyja pasaulėžiūrą, kuri tam tikra prasme gali atstoti religiją. Tačiau tikro *religinio* poreikio, transcendencijos troškimo, anapusinio gyvenimo ilgesio ir susidomėjimo juo negalėjo ilgam nustelbti nei epikūrietiškoji, akivaizdžiai į šiapusį gyvenimą orientuota teorija, nei konsekvenciškai provizorinė, į visų daiktų neapibrėžtumą besiorientuojanti skeptikų gyvenimo pozicija, kuri galų gale buvo tiktai moralinis tikėjimas. Helenistiniams kultams įsiveržus į romėnų žemes ir su jais atgimus ir suindividualėjus religiniam gyvenimui, filosofinėje literatūroje taipogi atsiranda reiškinių, kurie balansuoja ant filosofijos ir religijos ribų. Savaime suprantama, jog čia pasinaudojama pitagorizmu ir platonizmu. Kylančiai metafizikai būdinga: pirma, Dievo ir materijos, *gėrio* ir *blogio* pasaulyje dualizmas, kuris yra priešingas stoicizmui ir epikūreizmui, antra, demonologija, kuri užpildo prarają tarp žmogaus ir Dievo su visokiomis skirtingo rango dvasinėmis būtybėmis, trečia, sielų persikėlimo idėjos perėmimas, ketvirta, teorija, kad gamtą valdo būtent *dvasinės* jėgos, ir galiausiai su tuo susijęs polinkis magiškai aiškinti gamtą bei jos valdymą, nes magija reiškia, kad dvasinės žmogaus jėgos daro įtaką dvasinėms gamtos jėgoms. Todėl keičiasi pažinimo sąvoka: pažinimas nėra sprendimas ir suvokimas, bet dvasinė žiūra ir sielos įsijautimas. Galiausiai ir visų pirma Sokrato idealas, visiško sąmoningumo, aiškumo ir savikontrolės idealas, vientisos, harmoningos, sąmoningos asmenybės idealas užleidžia vietą kitam idealui, pitagorietiškajam idealui, idealui tokio žmogaus, kuris iš esmės yra daugiau negu žmogus, kurio esybės šaknys siekia daiktų gylio, net transcendencijos, kuriam atsiveria pasauliai, uždaryti paprastiems mirtingiesiems. Tipiškas yra gyvenimo aprašymas, išlikęs iš Septimijaus Severo laikų ir pasakojantis apie Domiciano valdymo metais gyvenusį stebukladarį APOLONIJŲ iš Tianos, asketą, kuris keliaudamas aplanko Egipto ir Indijos iš-

minčius, turi telepatinių sugebėjimų, žino savo ankstesniąją egzistenciją, viename maro užpultame mieste atpažįsta piktąją dvasią, mato kaltininkę, kuri buvo įsikūnijusi viename maldininke, ir t.t.

Tų religinių–filosofinių ieškojimų, taip pat helenistinių kultų centras buvo *Aleksandrija*, kuri, kita vertus, su savo biblioteka, observatorija, zoologijos ir botanikos sodais vis labiau tampa ir specialiųjų mokslinių tyrinėjimų centru. Iš helenistinės–judėjiškosios Aleksandrijos bendruomenės (apie mūsų eros pradžią) iškyla mąstytojas, kuriam buvo lemta atlikti tarpininko vaidmenį, — tai FILONAS, Įstatymui ištikimas žydas, kuris, matyt, iš vidinio poreikio kelia sau uždavinį įrodinėti, kad graikų filosofija (traktuojama ekletiškai, su platoniškaisiais elementais jungiant stoiškuosius) identiška Biblijai — santarvė, beje, detaliau grindžiama tuo, kad Platonas paverčiamas Mozės mokiniu. Šio tikslo siekiama Platono idėjas vaizduojant mintimis Dievo protė, dieviškame „loge" ir kartu — pasaulyje veikiančiomis Dievo jėgomis. Taigi sąvokinis Platono realizmas paverčiamas teologizmu ir psichologizmu (dieviškosios dvasios psichologijos prasme). Be to, šio tikslo siekiama dar ir alegoriškai aiškinant Biblijos tekstus (pagrindinis Filono kūrinys yra Penkiaknygės komentaras), tikint jų pažodine reikšme, įžvelgiant paralelę su gamtos aiškinimu; alegorinis aiškinimas stelbia tikrąjį priežastinį gamtos aiškinimą. Šventojo Rašto personažai buvusios tikros istorinės būtybės, bet kartu jie esą simboliai, Dievo minčių ar savybių apraiškos, ir priešingai: Dievo mintys ir savybės įgauna platoniškųjų idėjų ir galiausiai — angelų, žmonių, daiktų regimą pavidalą bei realumą. Filono raštuose pirmą kartą pastebimas vėlyvosios antikos filosofijos *interpretacijos* metodas, kai gamta ir literatūriniai kūriniai (ar tai būtų Biblija, ar, kaip vėlesniajame neoplatonizme, — Platono raštai) aptariami tuo pat būdu, šitaip gamtą paverčiant Dievo raštu, transcendencijos atitikmeniu, o raštus bei mitus — slėpiningos tikrovės liudijimu. Taip pat mums aišku, kad krikščioniškieji filosofai ir helenistiniai Biblijos interpretatoriai, sekdami Filono metodu, Dievo „logą" paverčia žmogumi Kristumi.

Didelis sisteminis paskutiniojo senovės filosofijos periodo laimėjimas galiausiai yra *„neoplatonizmas"*, PLOTINO kūryba. Plotinas gimė 203 metais Egipte. Jis pagal laikmečio tendenciją žavėjosi Rytų išmintimi, su imperatoriaus Gordiano kariuomene nesėkmingai bandė pasiekti Persiją ir Indiją, kol apsigyveno Romoje, kur apie save subūrė grupę mokinių. Čia ir užrašė tuos traktatus, kurie, jo mokinio Porfirijo sujungti į 6 grupes, turinčias po 9 knygas, buvo pavadinti (pagal šį suskirstymą) „Eneadomis".

Plotino mąstymas pirmiausia priešingas bet kokiam materializmui: tai, kas iš tikrųjų tikra ir veiklu, nuo ko priklauso visa kita, yra grynos dvasinės prigimties; tai, kas kūniška, įgauna būtį ir formą tik dėl to, kad esama konstruojančio, formuojančio ir palaikančio dvasinio principo; taip pat ir jusliškumas įgauna vertę ir grožį tik atsispindint jame slypinčiam dvasingumui. Siela bekūnė, ji taip pat nėra su kūnais susijusi „entelecheia", siela — tai nedali vieninga esybė, kuri visur kūne tolygiai esti kaip identiška esybė. Remdamasis kūno, sielos ir idėjų pasaulio (dvasios) skirtingumu, Plotinas siekia visą tikrovę suprasti kaip loginį nuoseklumą pasaulių, kurie pagal savo būtį, vienybę, veikimo būdą ir vertę sudaro *seką*. Viršuje yra Dievybė, kurią reikia suprasti kaip *Būtį, Vienį* ir *Gėrį*: prielaida viso to, kas vieninga, kas esti ar yra gera, yra toks Vienis arba Būtis. Paskui Vienį eina nūs pasaulis, mąstančios dvasios ir jo išmąstytų idėjų pasaulis, griežtos vienybės pasaulis, bet jis skyla į subjekto ir objekto dvejybę ir kaip objektas — į idealių objektų daugybę, tai idealios ir dėl to nuo laiko nepriklausomos amžinosios būties pasaulis. Po jo eina sielos pasaulis, pasaulinės sielos pasaulis ir daugelio iš jos kylančių ir joje esančių individualių sielų pasaulis. Joms būdingas įdvasinantis ir gyvastį suteikiantis, taigi formuojantis bei organizuojantis poveikis, kurio dėka jos sukuria ir laiko kūnus kaip apibrėžtus, apribotus, suformuotus darinius. Taigi jos orientuotos į kūnus, kuriems skirtas jų troškimas bei veikla, bet, kita vertus, jos formuoja kūnus pagal idėjas, kurias gauna iš nūs, taigi jos yra tarpininkai tarp idėjų ir kūniškojo pasaulių ir transformuoja antlaikišką idėjų būtį į fizinių daiktų tapsmą laike. Galiausiai paskutinioji yra „materija", iš kurios siela formuoja kūnus; materija yra įvairialypė, neapibrėžta, jai trūksta bet kokios vienybės ir dėl to — bet kokio apibrėžtumo, kuris ją padarytų „kuo nors", ji yra „nesanti". Sielos uždavinys — išsiveržti iš materijos (į kurią ji vis patenka per pakartotinius gimimus) ir pasiekti aukštesniuosius pasaulius: retos ir mažai kam pasiekiamos *ekstazės* dėka žmogui pavyksta susijungti su Dievybe ir taip grįžti „emanacijų", Dievo išspinduliavimo keliu. Mat visi daiktai pagal krikščioniškąjį–judėjiškąjį supratimą yra tokie išspinduliavimai, o ne sąmoningi dieviškos valios kūriniai: kaip saulė spinduliuoja šviesą, taip Dievas — savo esmę.

Vėlesnis neoplatonizmas vis daugiau įgauna mitologinių elementų ir tampa nykstančio politeizmo filosofuojančia teologija, sąmoningai priešstatoma stiprėjančiai krikščionybei, kurią jau Porfirijas, Plotino mokinys ir biografas, kritikuoja specialiame traktate. Prie

neoplatonikų reikia taip pat priskirti ir IMPERATORIŲ JULIANĄ, kuris, paveiktas Konstantino laikais gyvenusio siro JAMBLICHO, dar kartą naujam gyvenimui pabando prikelti pagonybę: jo kalba regimo saulės Dievo, „karaliaus“ Helijo, garbei rodo, kad žemiškąjį pasaulį jis laiko inteligibilaus pasaulio atspindžiu, simboliu; inteligibilaus pasaulio centre yra *gėris* ir *vienis*, iš kurio anas dvasinių esybių pasaulis gauna būtį ir šviesą taip pat, kaip ir mūsų pasaulis ją gauna iš saulės. Vėlyvųjų neoplatonikų filosofija didžiąja dalimi yra abstraktus mitų aiškinimas, bet, kita vertus, ir abstrakti struktūra, kuri sąvokas paverčia mitinėmis būtybėmis.

Savotiškas tikėjimo kultų, ženklų, dievų vardų, švarinimo ir šventinimo ceremonijų, „teurginių jėgų“ maginiu poveikiu ir aiškios sistemiškos sąvokų scholastikos junginys yra vieno paskutiniųjų pagoniškųjų neoplatonikų, Konstantinopolyje gimusio, Atėnuose mokiusio PROKLO (410–485) kūryba. Jis savo abstrakčių sąvokų sistemą plėtoja Hegelį primenančių dialektinių triadų būdu, remdamasis mintimi, jog bet kokie procesai pirmiausia yra padarinio nutolimas nuo priežasties, po to — sugrįžimas; pasaulį atspindinti sąvokų sistema yra ratas, sudarytas iš ratų, kurių plačiausias apibrėžia visos esaties pradžią būtyje, pasaulio — Dieve ir jų sugrįžimą į Dievybę.

529 metais imperatoriaus Justiniano įsakymu neoplatonikų mokykla Atėnuose buvo uždaryta — tai išorinis antikinės filosofijos pabaigos ženklas.

IV

VIDURAMŽIŲ FILOSOFIJA

I. ANKSTYVOJI KRIKŠČIONYBĖ IR PATRISTIKA

Antikinė kultūra gimė natūraliai, kai istorijoje iškilo graikų ir romėnų tautos. Žinoma, šią kultūrą kūrė ne vien čiabuviai, bet svarbiausiais bruožais ji visgi yra vietinės kilmės. Graikų filosofijos istorija — tai kartu yra ir graikų tautos istorija iki tol, kol graikai buvo romėnų filosofijos mokytojais. Kitoks viduramžių dvasinis gyvenimas. Šio gyvenimo subjektai — romanų ir germanų tautos — buvo persiėmusios labai išplėtota, brandžia antikos kultūra, buvo jos išauklėtos, išlavintos, išmokytos. Negalima atsieti viduramžių dvasinio gyvenimo nuo antikinio sąvokų ir formų pasaulio, nuo antikinio žinojimo ir gyvenimo pavidalų. Viduramžių kultūra — tai perimta kultūra: jau vien dėl to tarp jos ir antikos negalėjo būti griežtų skirtumų.

Antikinę kultūrą perėmė jaunos romanų ir germanų tautos, kurios suaugo su šia kultūra ir buvo jos dvasia išauklėtos. Bet auklėjo krikščionių *Bažnyčia*, sukrikščioninusi ir antikinę kultūrą. Tikrąją viduramžių bei jų kultūros pradžią žymi trys susidariusios sąlygos. Tai *tautų kraustymosi* metu išryškėjęs germanų ir romanų aktyvus, vadovaujantis vaidmuo istoriniame gyvenime, antikinio idėjų pasaulio *sukrikščioninimas* ir *Bažnyčios* autoriteto bei galios iškilimas. (Iš dalies su šiuo procesu susijęs periferinis reiškinys — islamo ir antikos paveiktas arabų genčių ugdymasis ir graikų bažnyčios paveiktas slavų ugdymasis. Filosofijos plotmėje tai aktualu tiek, kiek šis reiškinys turėjo įtakos Vakarų filosofijos raidai.) Tautų kraustymasis, sąlygojęs antikiniu dvasios darbu sukrautų bei ištobulintų kultūros lobių baisų naikinimą ir išlikusiųjų vertės ir funkcijų nepaprastą iškėlimą, antikinio idėjų pasaulio ir gyvenimo būdo sukrikš-

čioninimas ir Bažnyčios autoriteto bei galios iškilimas — tai įvykiai, kurie apgaubia šimtmečius trukusį procesą, tikrąjį viduramžiškos dvasios tapsmą. Tas procesas plėtojasi dar antikinio pasaulio, Romos imperijos ribose; tuo pat metu vyko intensyvi sąveika su tomis idėjinėmis bei dvasinėmis srovėmis, apie kurias jau buvo kalbėta ankstesniame skyriuje.

Kuo pasireiškia antikinės pasaulio ir gyvenimo sampratos sukrikščioninimas? Ką iš esmės nauja atneša krikščionybė? Kas yra krikščionybėje specifiška ir skirtinga nuo antikinės pasaulio ir gyvenimo sampratos? Pirmiausia tai Dievo, savo valia *sukūrusio* pasaulį iš nieko, sąvoka. Tuo iškasama neperžengiama praraja tarp kuriančios ir sukurtos gamtos, tarp Dievo ir *kūrinijos*. Šios visiškai absoliučios priešpriešos nebuvo nei antikiniame pasaulyje, nei kūrėjo idėjoje. Antikoje Dievas — tai arba architektas, kuris visuomet regi materiją ir ją formuoja, net jeigu ji išblėsta į tai, kas neapibrėžta, neturi kokybės ir egzistuoja tik kaip „galimybė". Dievui reikia medžiagos — kaip ir žmogiškam architektui ar skulptoriui, su kuriuo Dievas, net ir būdamas pranašesnis, stovi vienoj plotmėj. Arba Dievas yra pati būtis, kaip ją supranta neoplatonizmas; visa kita turi savo būtį per dieviškąją: tada pati ši žmonių, gyvūnų ir daiktų būtis, net jei ir netiesiogiai „dalyvauja" dieviškoje būtyje, savo prigimtimi nesiskiria nuo dieviškosios–sukurtos būties, daiktų tapsmas taip pat yra „išėjimas" iš Dievo, o ne gryna jo valios paliepimo išdava. Krikščioniškoji Kūrėjo idėja, mintis apie tai, kad pasaulis ir žmonės yra tik kūrinijai, ilgai, bet vis nepakankamai aiškiai kovojo su neoplatoniškąja pažiūra, kuri nuolat prasiskverbdavo į krikščioniškosios minties tėkmę. Krikščioniškoji Dievo idėja ir krikščioniškasis Dievo ir žmogaus santykio apibrėžimas vis linksta į *mistiką*. Mat *bet kokios mistikos esminis bruožas — Dievo ir žmogaus vidinės giminystės* idėja. Nors Dievą ir žmogų skiria daug *pakopų*, visgi jie yra giliai vieningi, tarp jų esanti praraja gali būti užpildyta iki visiško abiejų pusių susiliejimo.

Kūrėjo ir kūrinio priešprieša, taikoma Dievo ir žmogaus santykiams, neturi jokios teorinės, o tik svarbią praktinę reikšmę. Jei žmogus yra tik dieviškosios valios dėka, tai jo gyvenimo prasmė — vykdyti Kūrėjo valią. Krikščionybės pasaulėžiūra teocentriška kita prasme negu neoplatonizmo. Neoplatonizme Dievas yra visa visame, kartu visa būtis yra dieviška, o krikščionybėje viskas yra Dievo dėka ir *dėl Dievo*, jo garbei, jo šlovei, tam, kad jis apsireikštų. Visai skirtingi dalykai, kai aš sakau, kad Dievas *pasireiškia* daiktuose, ir kai aš sakau, kad jis daiktuose *apsireiškia*: apsireiškimas rodo jo es-

mę *ir* valią, kuri pripažįstama vienintelė turinti galią. Iš to kyla aukščiausia, išskirtinė krikščionių dorybė — *nuolankumas*, sudarantis krikščioniškojo pieteto esmę. Nuolankumo priešpriešа — išdidumas kaip yda; tai noras būti lygiam su Dievu ar užimti jo vietą. Pagal tai perdažomos antikinės „dorybės", kurios, jei tik neapimtos nuolankumo ir nesusiję su Dievu, tampa „ypatingomis ydomis" (nesvarbu, kur arba kada atsiranda šis *posakis*). Viskas susiję su Dievu, taip pat ir žmonių tarpusavio santykiai: ne dėl to, kad žmonės iš prigimties lygūs, bet dėl to, kad visi jie — Dievo vaikai arba broliai ir seserys Kristuje, taigi sudaro vieną šeimą, visiems galioja teisingumo įsakymas, dabar pavirtęs liepimu „mylėti". Nuo Dievo neatsiejamas ir žmogaus santykis su žemiškąja valdžia, su valstybe, nes bet kokį autoritetą nustato arba leidžia vienintelis autoritetas — Dievas. Priešpriešа Senajam Testamentui yra tai, kad Dievo santykis su žmonėmis grindžiamas meile, o į patį Dievą žiūrima kaip į „tėvą". Tačiau tai nereiškia linkimo sakyti, kad Dievas į pasaulį įeina kaip aktyviai kurianti jėga (juolab kad Dievo *vaikais* iš esmės tampama tik per atgimimą Kristuje). Greičiau tuo grindimu sudvasinamas žemiškasis vaiko — tėvo santykis, ir šis santykis traktuojamas žmogaus ir Dievo santykio požiūriu. Tėvo autoritetas yra iš Dievo perkeltas ir pasiskolintas, o vaiko paklusnumas, jo pagarba tėvams — tai natūralus laikysenos Dievo atžvilgiu simbolis.

Dievas, visagalio Kūrėjo valios subjektas, yra *asmeninis* Dievas. Asmeninis Dievas suponuoja asmeninę sielą kaip Aš suponuoja Tu. Krikščionių Dievo asmenybiškumas glaudžiai susijęs su jo transcendencija, jo absoliučiu anapusiškumu, kuris savo ruožtu vėlgi pabrėžia prarają tarp Dievo ir kūrinijos. Neasmeninis dieviškumas, dieviškasis „tai" Platono idėjų ar juo labiau herakleitiškojo ar stoiškojo logo pavidalu kažin kaip ištirpsta pasaulyje, išsisklaido jame, leidžia atžalą sielose. Bet kokia mistika, bandydama atkurti Dievo ir žmogaus vienybę, linksta neigti arba silpninti Dievo asmenybę, jo Aš–būtį, pavyzdžiui, skelbia Dievą „viršasmenine" būtybe, t.y. mėgina įrodyti, kad Aš–būtis — tai žemesnioji būties pakopa. Šis sumenkinimas atsiliepia ir žmogaus sielos Aš–būčiai. Mat asmeninį Dievą atitinka *asmeninė siela:* personalistinis religingumas neišvengiamai skatina formuotis sielos asmenybiškumo sąvoką. Antikinė filosofija sielą traktuoja kaip iš esmės neasmeninę, kaip gamtos faktorių, todėl ji natūraliai kuo glaudžiausiai susieja sielos ir organinio gyvenimo sąvokas. Ir ten, kur kalbama apie sielą, visad aiški mintis apie pasaulio sielą, kurios atšaka yra atskira siela. Mintis, kad siela, būtent vieniša siela, atsiduria Dievo akivaizdoje ir jaučia įbes-

tą jo žvilgsnį, iš esmės nėra antikinė. Krikščionis, sekdamas didžiuoju pranašų ir Jėzaus pavyzdžiu, kreipiasi į Dievą maldoje, kaip Aš — į Tu, kaip viena atskira asmenybė — į kitą, netgi nepalyginamai didingesnę. Mistikas kreipiasi į Dievą ne maldoje, jis ieško Dievo kontempliacijoje, ekstazėje, peržengdamas savo Aš ribas.

Sokratika, aiškiai siekianti sąmoningumo, ir *krikščionybė* gali sudaryti tam tikrą bendrą frontą prieš panteistinę mistiką, užsimojusią įveikti sąmonės sritį. Tačiau ši sąjunga išryškėja tik naujaisiais laikais, Šviečiamojo amžiaus, pirmiausia Kanto, filosofijoje, kur vieninteliu tikėjimo į Dievą šaltiniu skelbiama autonominė sąžinė. Ankstyvajai krikščionybei ir viduramžiams, griežtai pabrėžiantiems Dievo ir kūrinių priešingybę, šis kelias uždaras: Dievas niekada negali būti mąstomas pagal žmogaus asmenybės pavyzdį. Priešingai — žmogus yra Dievo atvaizdas nelyginant platoniškasis šešėlis. Tai vis dėlto įgalina bent jau analogišką Dievo savybių, nusistovėjusių per dogmą bei apreiškimą, aiškinimą remiantis siela (užuot apeliavus į gamtą).

Greta kūrinių pasaulio asmeninio, transcendentinio kūrėjo yra kita krikščioniško tikėjimo atrama. Tai mintis apie žmogaus išsilaisvinimą iš nuodėmės bei mirties per sakramentu sutvirtintą ir įvykdytą susitapatinimą su *Dievažmogiu*. Dievažmogio idėja bendra krikščionybei ir kitiems helenistiniams kultams, kurie nuo pirmojo mūsų eros šimtmečio vis labiau įsiverždavo į Romos imperiją ir suburdavo bendruomenes. Jų įsiskverbimas į religinį antikos gyvenimą rodo, jog formuojasi asmeninis, *individualus* religinis poreikis, besiskiriantis nuo oficialiosios Romos religijos, kuri buvo banalinama iki gryno valstybės reikalo (ir galiausiai — per imperatoriaus kultą — net iki valstybės sudievinimo). Šis asmeninis religingumas auga juo labiau, kuo daugiau viešieji reikalai užgožia individą, jo įtaką bei aktyvius interesus, t.y. kuo labiau valstybė iš gyvo polio virsta imperija ir prievartos mašina, kurios valdymas galiausiai atsiduria vieno rankose. Tačiau pirmiausia šis asmeninis religingumas reiškia asmeninio nemirtingumo troškimą (tai, beje, susiję su ryšių tarp individo ir jį pergyvenančios bendruomenės susilpnėjimu). Kodėl dabar krikščionybė laimi konkurencinę kovą su kitais helenistiniais kultais? Čia pirmiausia reikia paminėti iš judaizmo paveldėtą išskirtinumą, kuris neleidžia krikščionybei susiplakti su kitais kultais, išblėsti ir išnykti visuotiniame religiniame sinkretizme (nors tokio išsisklaidymo užuomazgų ir esama). Šis išskirtinumas nutiesia kelią iš religinės bendruomenės į *Bažnyčią*.

Dievo tapimas žmogumi ir sakramentinė jungtis su juo yra *mistinis krikščionybės elementas*, kuris neleidžia jai prarasti ryšio su mistika (ir kartu su panteizmu), nors šie ryšiai kartais atrodo labai įtempti. Galimybę transcendentinį asmeninį Dievą–kūrėją, iš principo besiskiriantį nuo visos kūrinijos, sujungti su sakramentine mistika pasiūlė *Pauliaus teologija*. Joje kalbama apie kaltę, kuri suprantama kaip „nuodėmė“, kaip kaltė prieš Dievą, ir apie mirtį. Tai reiškia, kad žmogus iš prigimties, dėl savo kilmės, savo „physis“, esąs nuodėmingas ir pasmerktas mirti. Dievas laisva valia pasiunčia savo sūnų, kad išganytų žmogų, kuris *Dievo malonės* dėka, sekdamas Kristumi, atgimsta. Laisva Dievo veikla yra vienkartinis *istorinis* įvykis. Toks jis įsitvirtina krikščionybės dogmatikoje, nors ir buvo mistikoje mėginimų jį aiškinti kaip laikui nepavaldų, neistorinį ar ikiistorinį procesą. Todėl krikščioniškoji filosofija turi būti *istorijos filosofija,* istorijos metafizika, turi įtraukti žmogų į istoriją. Krikščionybės pagrindas yra *istorinė tradicija*, o visi kiti helenistiniai kultai remiasi simboliškai aiškinamu *mitu*. Ši tradicija turi įgauti neliečiamą, kanoninę formą ir susikurti autoritetą, kuris saugotų tą neliečiamybę.

Krikščioniška religija remiasi *„tikėjimu“*, be tikėjimo ir tikėjimo sąvokos ji negalima. Tikėjimas tampa tvirtai įsitikintu dalyku ir aiškiai atribojamas nuo bet kokio „žinojimo“: intuityvaus, vidiniu apreiškimu paremto gnostinio ar visuotinai patikrinamo empirinio bei išvadomis grįsto žinojimo. Ir tai daroma tokiu mastu, kokiu stiprėja tradicija ir ją sergintis bei atstovaujantis Bažnyčios autoritetas. Per šį laikotarpį kartu turėjo būti konkrečiai išspręsta tikėjimo ir žinojimo santykio problema.

Iš krikščioniškųjų išganymo idėjų reikia pereiti į *moralinę* krikščionio *poziciją*. Žmogus pagal savo prigimtį — žodį „prigimtis“ suprantant graikiškojo „physis“ prasme, iš esmės reiškiančia „natūraliai tapęs“, taigi turintis pagimdytumo momentą, — yra *nusidėjėlis* ir atiduotas mirčiai. Nuodėmė jam būdinga taip pat, kaip ir faktas, kad jis gimė ir yra mirtingas, nuodėmės atsikratyti galima tik antgamtiniu būdu. Tai nereiškia, kad žmogus negalėtų ar neturėtų kovoti su nuodėme, priešingai, nekovodamas jis visiškai nejaustų išganymo poreikio. Tai tik reiškia, kad savo paties jėgomis šioje kovoje jis nelaimės (jau pati mintis, kad žmogus savo paties jėgomis *galėtų* pasiekti tikslą, taigi „palaimą“, kaip moko plačiausia prasme traktuojama sokratika, yra akiplėšiška, vadinasi, nuodėminga). Tačiau ta kova, kurią jis kovoja, tai kova su visa savo prigimtimi, o tikslas — *įveikti* šią *prigimtį* (vėlgi physis prasme). Kitaip

tariant, krikščionybei iš esmės būdingas *nekaltybės idealas*. Stoiškoji apatija, sokratinis suverenumas afektų, juslinių geidulių atžvilgiu — tai visai kas kita nei šis nuolat, visų jėgų įtempimo reikalaujantis ir niekad iki galo nepasiekiamas troškimas įveikti „kūną“. Stoikai, Sokratas, net Platonas remiasi mintimi, kad „aukštesnioji“ žmogaus sielos pusė privalo ir gali viešpatauti žemesniajai; krikščionybei siela savo natūraliu pavidalu kaip visuma yra sugedusi; čia tikslas visai kitas, naujas žmogus. Kaip tik dėl to, kad nemirtinga yra ne aukštesnioji žmogaus sielos dalis, prisikelia visas žmogus, jeigu jam tenka išganymo malonė; pomirtinį gyvenimą gyvena ne kūniška siela, bet „atgimęs kūnas“. Taigi tai, kas „natūralu“, kaip visuma yra pasmerkta ir kaip visuma išteisinta. Kaip tai daroma, aiškiausiai parodo laikysena *mirties* atžvilgiu. Mirtis, teisinga laikysena jos atžvilgiu, mirties baimės įveikimas buvo svarbus antikos filosofijos klausimas, kuriuo iš pradžių domėjosi sokratika, o vėliau ypač poaristotelinės mokyklos. Ir čia visada dominavo idėja, kad mirties baimė yra *klaida*, kurią gali įveikti žmogaus protas: Platono raštų Sokratas mirtį laiko *arba* užmigimu, *arba* perėjimu į kitą gyvenimą (kuriame taip pat bus uždavinių ir tikslų), taigi jokiu būdu mirtis jam nėra kažkas, ko reikėtų bijoti; Sokratas, Platonas „Fedone“ „įrodinėja“ sielos ir mirties nesuderinamumą, taigi sielai mirties nėra; stoicizmas mirimą vaizduoja kaip žmogaus ištirpimą pasaulyje, kaip jo paskirties subrendimą bei išsipildymą; o epikūriečio mirtis „nepasiekia“.

Visi šie mirtį atmetantys svarstymai krikščionims, tiek Pauliui, tiek Augustinui — tai *saviapgaulė*, savęs įtikinėjimas, kad mirties nereikia bijoti. Mirties baimė žmogiška, ji yra net žmogiškumas apskritai, tokia žmogiška kaip ir nuodėmė, nuo kurios mirtis neatskiriama. Išvaduoti iš mirties baimės galima tik išvaduojant iš mirties, ir tai gali įvykti tik per malonę. Šiuo klausimu antikos ir krikščionybės keliai išsiskiria aiškiausiai — skiriasi ne atskiros idėjos, bet pagrindinės nuostatos gyvenimo atžvilgiu. Ir šią priešpriešą antikai aiškiai išreiškia du vyrai: Paulius, krikščionybei suteikęs religijos pavidalą, ir Augustinas, padėjęs bažnytinės pasaulėžiūros pagrindus.

Čia buvo parodytos krikščionybės ir antikos filosofijos principinės priešpriešos, tačiau lengva pastebėti ir jų sąlyčio taškus — su Platono ir neoplatonikų dualizmu bei idealizmu, su Aristotelio teologija, su stoikų monoteizmu ir tikėjimu lemtimi. Tik viena kryptis iš pat pradžių buvo atmesta: tai skepticizmas. Šalininkai teorijos, kuri remiasi besąlygišku tikėjimu, visišku pritarimu tam tikriems mokslo pagrindams, jokiais būdais negalėjo sutikti su mintimi apie

abejojimą, jog žmogus negali iš viso suvokti tiesos, galutinės, tikros tiesos. Reikia atkreipti dėmesį, kad besibaigiančiai senovei ir prasidedantiems viduramžiams „tikėjimas" iškilo ne kaip mokymas apie pripažinto „mokslo" pagrindą ir metodą, kad čia nekalbama — kaip dažnai naujaisiais amžiais — apie „religijos" ir „mokslo" (religinio ir mokslinio pasaulėvaizdžio) priešpriešą. Kur ši priešprieša iškyla, ten nubudusi *skeptinė* nuostata *mokslo*, jo išdavų ir metodo atžvilgiu gali tarnauti *tikėjimo* bei religijos *pagrindimui*. Tačiau mūsų aptariamu laiku kalbama apie priešpriešą tarp tikinčiojo, kuris žino tiesą, ir abejojančio, kuris aiškina, kad toks žinojimas neįmanomas. Antra, čia kalbama apie visuotinai galiojančio tikėjimo ir asmeninio apreiškimo ar intuicijos priešpriešą.

Jei mes nekreipsime dėmesio į atsitiktinius stoiškus Pauliaus posakius (stoikų poeto Arato citata „Gi mes esame iš jo giminės") ir į filoniškosios logo sąvokos pritaikymą Kristui Jono evangelijos pradžioje, tai pirmą aiškų graikų filosofijos ir krikščioniškosios teorijos ryšį galėtume išvysti *antrojo šimtmečio apologetinėje literatūroje*, t.y. proginiuose raštuose, ginančiuose krikščioniškąją religiją, iš dalies prašymuose imperatoriui, iš dalies šviečiamuosiuose raštuose visiems pagonims. Šių raštų pagrindinis uždavinys yra atremti priekaištus, daromus krikščionims. Į priekaištus dėl jų gyvenimo būdo ar komunijos atsakoma nurodant krikščioniškosios moralės griežtumą; ateizmo ir Dievo neigimo priekaištas atremiamas teigiant krikščioniškosios–monoteistinės Dievo idėjos aukštumą, taip pat ir tai, kad ir krikščionys, nors monoteizmą laiko geriausiu, pripažįsta egzistuojant angelus ir demonus; kaltinimams priešiškumu valstybei krikščionys priešstato savo faktišką lojalumą. Žymiausias iš šių seniausiųjų apologetų yra JUSTINAS Kankinys, reiškęsis apie antrojo šimtmečio vidurį. Jis gimė Palestinoje, graikų šeimoje. Į krikščionybę jis ateina išstudijavęs įvairias filosofines sistemas (stoicizmą, peripatetikus, pitagorizmą, platonizmą). Pagrindinė jo atsivertimo priežastis — įspūdis, kurį jam padarė krikščionybės kankinių ištvermingumas bei ištikimybė įsitikinimams: niekingam skepticizmui, kylančiam iš filosofinių krypčių priešpriešos, priešstatoma krikščionybės „kankinių" *tikėjimo jėga*, kuri atsirasti gali tik žinant absoliučią tiesą. Šitaip Justinas šventuosiuose krikščionybės raštuose randa vienintelę „tikrą ir gydančią filosofiją". Tačiau kartu jis stengiasi parodyti, jog tikroji filosofija, kurią propagavo didieji graikų filosofai — Sokratas, Herakleitas, Platonas, stoikai, — sutampa su krikščionybės teorija, t.y. Justinas eina Filono pėdomis, Kristuje matydamas žmogumi tapusį logą. Kaip ir Filonas, ir jis Platoną vaiz-

duoja Mozės mokiniu. Kita vertus, tai jam, beje, netrukdo šitą patį logą, kuris pasirodo kaip Kristus, paversti kiekviename žmoguje glūdinčia veiklia užuomazga, taigi suteikti kiekvienam žmogui galimybę pažinti Dievą ir gėrį be apreiškimo ir iki bet kokio apreiškimo. Iš esmės jis čia, žinoma, seka Pauliumi, nubrėžusiu paralelę tarp Mozės dekalogo ir natūralios sąžinės. Šit jis vėlgi atmeta nemirtingumo „įrodymus" ir nemirtingumą laiko išskirtine Kūrėjo malonės dovana žmonėms (kūno prisikėlimo pavidalu). Visose šiose mintyse matome sistemingą svyravimą: viena, krikščioniškąją teoriją siekiama suderinti su eklektine filosofine tradicija, atmetančia tik skepticizmą ir epikūrizmą; antra, akcentuojamas išskirtinis savotiškumas krikščioniško tikėjimo Šventojo Rašto apreiškimais; Šventasis Raštas suprantamas ne protu, o per malonę. Šita Justino pozicija tipiška apologetams, nors tarp jų buvo ir fanatikų, kurie visą graikų filosofiją atmeta kaip doroviškai sugadintą ir kaip Dievui priešiškų demonų kūrinį. Tokie buvo Tacianas Asiras arba Hermijas, „Pagoniškųjų filosofų pajuokimo" autorius. Tačiau jų sumanymai nebuvo sėkmingi, ir tai matyti iš to, kad savo rašliavoje jie patys negalėjo išvengti fanatiškai pultos filosofijos įtakos.

Naujas krikščioniškosios filosofijos raidos etapas prasideda su tuo pat metu atsiradusiu *gnosticizmo* judėjimu ir prieš jį kilusia reakcija. Čia jau nebekalbama apie krikščionybės polemiką su pagonybe, bet apie polemiką pačioje krikščionybėje, nors, žinoma, religinė „gnosticizmo" kryptis nėra visiškai krikščioniška, o tik tipiškas vėlyvojo antikinio religinio sinkretizmo produktas. Kaip tik polemikoje su gnosticizmu ir atsiribojant nuo jo pasiteisina anksčiau minėtas, nuo pat krikščionybės pradžios jai būdingas esminis išskirtinumo momentas. Kartu stiprėja dvasinis tikrosios Krikščioniškos bažnyčios pagrindas. Bažnyčia iškyla kaip „tikėjimo taisyklėse" glausčiausiai suformuluotų neginčijamų krikščioniškų tiesų saugotoja. Šios apreikštos tiesos įtvirtintos Senajame ir Naujajame Testamente, ir individas tegali tik nuolankiai tyrinėti visam laikui duotus pagrindus, o ne atradinėti nežinia kaip naujai apreiškiantį mokslą. Pats patvariausias gnosticizmo produktas, atsiradęs konkurencijoje su Katalikų bažnyčia, kuri pati kilo iš kovos su gnostikais eretikais, buvo Markiono Pontiečio bažnyčia.

Ši bažnyčia, kaip ir jos pergalinga priešininkė, remiasi Šventuoju Raštu ir Pauliaus teologija, tačiau, radikaliai neigdama Senąjį Testamentą, ji praranda gilesnes sąsajas su tradicija bei istorija (t.y. tuos momentus, kuriuos vėliau genialiausiai plėtos Augustinas). Čia dar reikia pridurti, kad minėta bažnyčia, išpūsdama nekaltybės ide-

alą, apskritai nukrypsta į radikalų asketinį santuokos bei lytinio gyvenimo neigimą ir dėl to save pasmerkia trumpalaikei, į pasaulio pabaigą besiorientuojančios sektos egzistencijai. Visos gnostinės sistemos sutaria dėl tam tikrų pagrindinių idėjų. Jos griežtai dualistiškai supriešino Dievą, visokio gėrio ir šviesos pagrindą, su pasauliu, kuris dabar tampa ne Dievo kūriniu, bet pavaldžiu, kartais Dievui priešišku Demiurgu. Taip perkerpamas ryšis tarp Senojo Testamento Dievo Kūrėjo ir Naujojo Testamento Išganančiojo Dievo, o Markiono mokyme — tarp meilės Dievo ir grynojo teisingumo Dievo. Dievas, išganantis žmogų, kurio logas iškyla Kristuje, nėra pasaulio kūrėjas. Taip išsprendžiama krikščionybei sunkiausia teodicėjos problema, klausimas, kaip nuodėmių ir nelaimių pasaulis gali būti Dievo kūrinys. Tačiau, kita vertus, „blogis" jau nebėra grynai žmogaus kaltė ir nuodėmė, o išganymas virsta labiau išganymu *nuo pasaulio* negu *nuo nuodėmės*; kaltės jausme, nuodėmės išgyvenime glūdintis krikščioniškos jausenos bei tikėjimo moralinis pagrindas perkeliamas į kosminį. Jau nebe atskiras žmogus nusivilia dėl savo kaltės jausmo ir nesugebėjimo savo jėgomis išsivaduoti iš šios naštos, dėl kurios jis pats kaltas, ir griebia stebuklingai ištiestą Dievo malonės ranką, bet „išganymas" tampa pagalba, kurią jam, kovojančiam su substanciniu „blogiu", suteikia Dievas. Atskiras žmogus tampa atvaizdu kovos, kuri amžinai tęsiasi tarp šviesos ir tamsos, tampa kovos lauku, kuriame grumiasi kosminės jėgos, šis ir anapusinis pasaulis. Šitaip, bent jau Bazilido ar Valentino gnosticizme, krikščioniškasis pasaulėvaizdis su savais Dievo ir nuodėmingos, išganymo trokštančios sielos poliais pereina į spekuliatyviąją kosmogoniją, kuri vaizduoja pasaulio tapsmą kaip antlaikinį dalyką. Tai, kas atsitinka su žmogumi ir žemėje, yra tik to pasaulio atvaizdas, šešėlis, kopija. Žinoma, ši kosmogonija yra psichologinė, t.y. kosminės jėgos („eonai") ir hipostazuotos (savaiminės) jėgos, tarp kurių vyksta amžinoji drama, yra kosmiškai interpretuojamos vidinės sielos jėgos. Tačiau sielos turinys, pažemintas iki gryno simbolio bei šešėlio, netenka, kaip ir individo Aš bei jo moralinis išgyvenimas, savo tikrovės ir svarbos. Taip pat pasikeičia ir istoriškumo sąvoka. Kristaus pasirodymas žemėje praranda ypatingo istorinio įvykio jėgą, reikšmę ir tikrovę: ne Dievas tampa Kristumi žmogumi, bet dieviška jėga susijungia su tariamu žmogaus kūnu. Tačiau galiausiai ir pirmiausia pasikeičia išganymo kelias. Žmogaus esmė jau keičiasi ne dėl Dievo malonės suteikiamo atgimimo Kristuje, kai žmogus turi tik nuolankiai klausyti Dievo ir palaimingai jį stebėti. Žmogui pergalę garantuoja žiūra, pažįstanti visas tas kosmines pa-

slaptis bei sąryšius, kuriuos apreiškė Kristus, pažino ir išaiškino gnostikai. Ši pergalė iš esmės identiška šviesos pergalei prieš tamsą, gėrio pergalei — prieš blogį. Ta pažįstančioji žiūra, kurią sudaro iš dalies vidinis gnostiko supratimas, iš dalies jo sugebėjimas suvokti Kristaus žodį bei jį teisingai aiškinti, yra „gnosis". Pagaliau tai, kad žmogus gali save išganyti asmenine pažįstančiąja žiūra, o tas pažinimas yra raštų interpretavimas ir kosminis sieloje vykstančių procesų aiškinimas, beveik reiškia teigimą, kad Dievas išgano per žmones. Šis gnostiko teiginys, nepaisant krikščioniškų bruožų, yra antitezė tam, kas gnosticizme tikrai krikščioniška.

Gnosticizmo priešininkai tai „gnosio" sąvokai griežtai priešino „pistis", *tikėjimo* sąvoką. Neigdamas savavališkas spekuliacijas, IRENĖJAS (miręs apie 202) iškelia gryną apaštalų palikimą, kuris teigia aukščiausiojo Dievo identitetą su Pasaulio Kūrėju ir šitą Dievą parodo kalbantį su žmonėmis, pagonimis, žydais, krikščionimis per gamtos, Senojo ir Naujojo Testamento apreiškimus. Tik iš šių *apreiškimų*, o ne per ypatingą *žiūrą* mes galime pažinti Dievą *tiek, kiek* jį apskritai žmogus gali pažinti, nes galiausiai Dievas yra iš esmės nepasiekiamas, tik išdidūs gnostikai tai pamiršta. Vienintelis tikras „gnosis" yra apaštalų mokymas, perduotas per Bažnyčią. Tikėjimo ir gnosio priešprieša labiausiai užaštrinta žodžiuose, kurie priskiriami tikrajam lotyniškos krikščioniškos literatūros pradininkui TERTULIANUI (gimė apie 160), tačiau tokios formuluotės jo raštuose nerandame: credo, guia absurdum est — tikiu, *nes* tai, kuo tikiu, prieštarauja mano protui. Vadinasi, tikrasis tikėjimas yra proto paniekinimas, nuolankus supratimo bei noro suprasti atsisakymas. Žinoma, ir Tertulianas, prieštaraudamas gnosticizmui, erezijai, vėl stoja prieš filosofiją: filosofai nuo Talio iki Sokrato, Platono, Zenono esą „eretikų patriarchai". Visas klaidingas teorijas galima kur nors filosofų raštuose surasti. Dievą galima pažinti tik per Kristų, Kristų — tik per Šventąją Dvasią ir Tikėjimo Sakramentą. Tačiau šis aistringas priešiškumas netrukdo Tertulianui, kaip ir anksčiau Tacianui Asyriečiui, filosofijos dalykuose akivaizdžiai būti graikų filosofijos veikiamam. Tai ypač ryšku traktate apie sielą, kuri mąstoma pagal stoikus — kaip visai materiali, atsirandanti iš tėvo sėklos. (Dėl to ir pirmoji nuodėmė čia aiškinama, taip sakant, fiziologiškai. ARNOBIJAS šiai „tradukcionistinei" teorijai priešstato „kreacionizmą", teoriją apie ypatingą kiekvienos žmogaus sielos sukūrimą.) Su griežta žinojimo ir tikėjimo priešstata, t.y. žmogaus proto pragaištingumu, siejasi Tertuliano požiūris į natūralius žmogaus norus, taip pat lytinį gyvenimą, kaip pražūtingus, nepataisomai nuodėmingus ir

smerktinus. Taip galiausiai jis pasuka į puritonišką montanistų sektą, kuri tiki, jog artimiausiu metu įvyksiąs Kristaus sugrįžimas. Šiuo žingsniu jis, kaip ir gnostikai, su kuriais kovojo, iškrypsta iš kelio, istoriškai vedusio į laiminčios ir auklėjančios Bažnyčios išsiskleidimą, ir atsiduria akligatvyje.

Nuo lotyniškųjų Vakarų perkėlę žvilgsnį į graikiškuosius Rytus, nuo Tertuliano — prie KLEMENSO ALEKSANDRIEČIO (mirusio 215) ir jo didžiojo mokinio ORIGENO (185, arba 186–254), kuris vėliau perėmė ir Aleksandrijos katechetų mokyklos vadovavimą, mes išvysime nepaprastą vidinį krikščioniškų–bažnytinių gnosticizmo kritikų priešingumą. Tertuliano teorines pažiūras gana stipriai veikė šiurkštesnis, konkretesnis stoikų materializmas, o Klemensui geriausias iš visų filosofų — PLATONAS (nors vėlgi jo piešiamam šventuolio ir išminčiaus portretui, — kuriame susijungia antikinė sapientia dorybė su krikščioniškai nuolankia pietas dorybe, — būdingi ryškūs stoiškieji bruožai). Tačiau svarbiau yra kita. Tertulianas pasmerkia filosofiją kaip piktų demonų ir žmogaus įžūlumo kūrinį, nors ir neišvengia jos įtakos. O Klemensui filosofija — tai Dieviškojo logo dovana žmonėms. Kaip žydus *išauklėjo* Įstatymas, taip pagonis — filosofija, paruošusi juos priimti krikščionybę. Graikų filosofijoje yra dalinė, išsklaidyta tiesa, kuri krikščioniškame apreiškime iškyla suvienyta ir užbaigta. Galiausiai bei pirmiausia ir Klemensas siekia „gnosio“, įgalinančio prasiskverbti į krikščioniškąją tiesą ir ją suprasti. Filosofija čia atlieka neišvengiamos pagalbinės priemonės vaidmenį, tik, žinoma, būtina *pirminė* gnosio *pakopa* yra „tikėjimas“, o atitikimas jo turiniui visada yra filosofinės spekuliacijos teisingumo kriterijus. Taigi Klemensas labai artimas vėlesniajam „credo ut intelligam“ — tikiu, kad vėliau tai, kuo tikiu, patikrinčiau protu; tai visiškai priešinga griežtai tikėjimo ir proto priešpriešai pasakyme „credo, quia absurdum“. Tačiau Klemensas tikėjimo ir žinojimo ryšiui suteikia kiek kitokią prasmę. Kitaip negu scholastai (Anzelmas) Klemensas mano, kad tikėjime iš pradžių nėra galutinai suformuluotų tiesų, kurias filosofija įrodytų, susistemintų, ir tada, remiantis šia sistema, jos vėl būtų interpretuojamos, kaip interpretuojantis juristas elgiasi su faktiškai esančiu įstatymo tekstu. Pamaldžiai nuolankus apreiškimo suvokimas, anot Klemenso, yra būtinas *auklėjamasis pasiruošimas* filosofinei žiūrai. „Auklėjimo“ idėja apskritai visada yra Klemenso dėmesio centre; auklėjimas ir gamtos sudvasinimas — štai kas jį skiria nuo Tertuliano, kuris reikalauja prievartinio slopinimo. Tas pats ir etikoje: Tertulianas siekia, kad instinktas ten, kur jo neįmanoma nuslopinti, būtų leistas. San-

tuoka jo požiūriu — tai laikinas, reikalo spiriamas, su išlyga leistas gyvuliškumas. O Klemenso požiūriu santuoka — tai kelias į instinkto sutaurinimą bei sudvasinimą.

Klemensui nebūdingas sisteminis mąstymas. Jo filosofinė knyga vadinasi „Kilimai" („Stromata"), „Mokslinių komentarų apie tikrąją filosofiją audinys"; taip buvo įprasta vadinti traktatus, kurie be vieningo plano ir nuoseklios minčių tėkmės aptaria įvairius dalykus. Šiuo atžvilgiu visai kitoks buvo jo sekėjas ORIGENAS, žymiausias ikiaugustiniškosios krikščionybės mąstytojas, galbūt buvęs mokinys to paties Amonijaus Sako, kurio paskaitų klausėsi ir Plotinas. Pastarojo mokinys, filosofas ir krikščionybės priešas Porfinijas, anot Euzebijaus citatos, su pagarba kalbėjo apie žinias, kurias Origenas įgijo iš graikų filosofijos; jo žodžiais, Origenas „helenizuodamas" žydiškiesiems ir krikščioniškiesiems mitams priskyrė graikų filosofiją. Nors iš tikrųjų Origenas kovoja prieš gnosticizmą, tačiau gnostinę žiūrą, asmeninį vidinį apreiškimą ir pažinimą jis pakeičia filosofine tradicija besiremiančia interpretacija, kuri, kaip rodo jo pagrindinio traktato („Apie pradus") fragmentai, suplaka krikščioniškąsias idėjas su platoniškosiomis ir dėl to žymiai susilpnina tai, kas krikščionybei specifiška. Vienkartinis pasaulio sukūrimas virsta amžinu kūrimu, ir šis posūkis jau labai priartėja prie emanacijos idėjos; vienkartinis Dievo tapsmas žmogumi tampa amžinu logo tapsmu iš Dievo; pačioms sieloms, svarbiausiam kūriniui, būdinga priešegzistencija. „Blogis" yra dvasių atsimetimas nuo Dievo. Bausmės ir sutaurinimo sumetimais jos įvelkamos į kūną, bet ir šis atsimetimas savo galutine esme, kaip velnių ir demonų atsimetimas, yra antgamtinis vyksmas. Išgano žmogumi tapęs logas, kuris galiausiai išgano ir velnią su visais jo bendrais. Visoms būtybėms grįžus į Dievą ir pasibaigia *ciklas*, kuris po to vėl prasideda iš naujo, ir tai kartojasi *be galo*. Taigi čia už krikščioniško apdaro slypi Herakleito pasaulėžiūra. Be to, sušvelninamas krikščioniško jausmų ir idėjų pasaulio teocentriškumas, o kartu — kūrėjo ir kūrinio priešpriešа. Tai, kas vienkartiškai istoriška ir ką išgyvena atskira siela, paverčiama tuo, kas abstraktu, kosmiška. Atskiro žmogaus nuodėmė ir kaltė iš esmės virsta neišvengiamu (nuolat pasikartojančiu) baigtinių būtybių „nuopuoliu". Tų būtybių nutolimas nuo Dievo nyksta joms periodiškai sugrįžtant prie jo. Suprantama, kad ir Origeno idėjos sukėlė smarkų bažnyčios priešiškumą, o pats filosofas, beveik 30 metų vadovavęs Aleksandrijos mokyklai, 232 metais buvo ekskomunikuotas.

Origeno filosofiją labai primena ir šimtmečiu vėliau Rytuose gyvenęs GRIGALIUS NISIETIS (gimęs 335 metais Cezarėjoje Kapadokijoje). Ir jam visų būtybių grįžimas prie Dievo užbaigia ciklą; blogis — gnostine prasme — nėra Dievui priešinga savarankiška jėga, o ateina į pasaulį dėl įžūlumo kūrinių, kurie nori prilygti Dievui. Nugrimzdimas į kūnus — tai bausmė, kuri uždėta puolusioms sieloms ir kurios prasmė — gryninti, gerinti tą sielą, atkurti jos visišką pradinį panašumą į Dievą. Taigi bausmė nėra tik Dievo teisingumo manifestacija. Visa tai parodo, kad ir Grigaliaus požiūriu pasaulio vyksmo prasmė yra ne vien teocentrinis Dievo savybių atsiskleidimas, bet, kaip ir gnosticizme, žmogaus sielos išganymas.

Tačiau Origenas ir Grigalius nesutaria dėl „homousia“ (gr. *vienaesmis*) ir „homoiusia“ (gr. *iš esmės panašus*), dėl to, ar „Sūnų“, Dieviškąjį Logą, reikia pajungti Dievui Kūrėjui kaip pirmą jo kūrinį (emanacija), ar suprasti juos kaip „vienaesmius“. Tai Nikėjos Susirinkimo ginčas. Šis Susirinkimas *pasmerkia* arijonišką subordinacijos teoriją, linkstančią teigti, kad kūrėjas ir kūrinys susiję nuosekliomis pakopomis. Kartu nusprendžiama, kad Dieviškoji Trejybė neperžengiamai atskirta nuo kūrinių pasaulio. Grigaliui pirmiausia kyla uždavinys sukurti substancijos sąvoką, kuri parodytų, kad Dievo vienybė suderinama su Dieviškųjų Asmenų Trejybe. Šis uždavinys, tapęs esminiu visų viduramžių filosofijai, išsprendžiamas tik pasinaudojant platonizmu, bet vengiant neoplatoniškųjų emanacijos pakopų ir juo labiau apkaltinimo stoiškuoju panteizmu. Dievas, kaip *esybė,* skiriamas nuo dieviškojo *proto* ir *dieviškosios dvasios*, bet dieviškojo proto santykis su Dievu visai kitoks negu žmogiškosios savybės — su žmogumi, kuris šią savybę *turi*. Mat visos baigtinės „substancijos“ yra tik Dievo įtakoti jų „akcidencijų“ sąryšiai, šių akcidencijų įsikūnijimas jas susiejančioje materijoje. O dieviškasis protas ir dieviškoji dvasia yra nuo amžių, kaip yra pati dieviškoji esybė ar būtis, kurioje tas protas ir dvasia dalyvauja, bet ne kaip „akcidencijos“, o kaip „asmenys“. Kas yra amžina, kartu turi formą ir asmenybę: platoniškosios ir filoniškosios idėjos čia sustinga į tvirtas sąvokas, kuriose tikimasi konceptualiai–konstruktyviai suvokti misteriją. Tą patį mes matome ir Dievo tapimo žmogumi bei apreiškimo dogmoje: visi žmonės yra „Adomo vaikai“, t.y. jie dalyvauja žmogaus idėjoje, kuri personifikavosi į Adomą ir puolė į nuodėmę; jie „atgimė Kristuje“, t.y. jie tik per sakramentą, tikėjimą ir atgailą dalyvauja iš Dievo malonės Kristuje atnaujintoje, pagal gryną Dievo paveikslą rekonstruotoje „žmonijoje“, t.y. žmogaus idėjoje.

Dogma įgavo tvirtą formą; filosofinė sąvokų kalba buvo taip nugludinta, kad dogma joje tapo suprantama.

Žvilgsnį vėl perkėlus į lotyniškuosius Vakarus, į ketvirtąjį šimtmetį, mums iškils įspūdingiausia ir turėjusi lemiamą įtaką vėlesnei filosofijos raidai patristikos asmenybė: AUGUSTINAS. Augustinas gimė 354 metais Tagastėje, Šiaurės Afrikoje. Jo tėvas buvo pagoniškas romėnų centurionas. Motina buvo didžiai pamaldi, jos sielos švelnumas ir kilnumas derėjo su charakterio stiprybe. Augustino gyvenime buvo nemaža vidinių vingių: iš malonumų pilnos romėniškos jaunystės jis išsiveržia studijuodamas Cicerono traktatą; po to jis prisijungia prie gnostinės manichėjų sektos; Augustinui atrodė, kad tik manichėjų dualizmas (šviesa — tamsa, gėris — blogis) galįs išspręsti jam, regis, aktualiausią blogio atsiradimo pasaulyje problemą. Permatęs manicheistinio pasaulėvaizdžio ir jo atstovų nemoksliškas fantazijas, jis metasi į visuotinę abejonę, į akademinį skepticizmą, nuo kurio jį vėlgi išvaduoja platonizmo, pirmiausia Plotino, studijos. Galiausiai (387 metais), Ambroziejaus iš Milano paveiktas, pereina į krikščionybę. Iš pradžių Augustinas buvo retorikos mokytojas, po to, 391 metais, perėjo į bažnytinę tarnybą ir 395 metais tapo Hipono Regijaus vyskupu; čia jis aistringai kovojo už bažnyčios vienybę (prieš donatistus), su eretiškais krikščionių bažnytinės teorijos iškraipymais (prieš manichėjus, pelagiečius ir įtarius skeptikus). Augustinas mirė 430 metais.

Pirmasis mums išlikęs jo traktatas „Prieš akademikus" liudija smarkią kovą su skepticizmu, kurio jis pats tam tikrą laiką manė negalįs išvengti. Traktatas prasideda charakteringa mintimi, kad žmogus niekada negalėtų pasiekti laimės, jei nebūtų tvirtai įsitikinęs tiesos buvimu ir jeigu jos neturėtų. Skepticizmas — tai niekingo pragaištingumo būsena, kai trūksta to tvirto tikrumo. Augustinas karštai troško to tikrumo bei jo teikiamos ramybės, ir jis galiausiai *įstengė* tai rasti tik patikėjęs apreikštu žodžiu. Bet tai *turįs* būti ir tikras pažinimas: niekas neabejoja, kad iš dviejų kontradikciškai priešingų teiginių vienas yra teisingas; niekas negali abejoti, kad nors jo suvokimas, jo gyvenimas ir išgyvenimas greičiausiai ir neduoda teisingų žinių apie išorinį bei kūnišką pasaulį, tačiau bet kuriuo atveju įrodo savojo Aš, savos sielos egzistenciją („aš gyvenu, vadinasi, aš esu" — čia Augustinas užbėga už akių vėlesniam žinomam Descartes'o teiginiui). *Tiesa yra*: žinodami šią nenuginčijamą tiesą, mes *turime* bent *vieną* tiesą. Tačiau vienos *absoliučios* tiesos buvimas Augustinui kartu reiškia — platonizmo prasme — *absoliučią būtį*, taigi *absoliuto būtį*: Dievo būtį. Mes negalime mąstyti nuo

laiko nepriklausomos tiesos būties, nemąstydami amžinosios Dievo būties. Ir tada, kai mes mąstome matematines, logines tiesas, platoniškąsias idėjas, mes mąstome mintis Dievo dvasioje: Augustinas perima filoniškąją–neoplatoniškąją Platono idėjų subjektyvaciją, paverčiančią jas Dievo mintimis. Čia kartu reikia įvardyti dvi esybes, apie kurias sukasi Augustino mąstymas ir kurios jam yra vienintelis vertas tyrinėjimo objektas: tai Dievas ir siela. Kuo vyresnis buvo Augustinas, tuo labiau jis pabrėždavo, kad fizika bei pažinimas visų daiktų, kurie niekaip nesusiję su Dievu ir sielos santykiu su juo, neturi savarankiškos vertės, nes tai iš esmės tik skatina išdidumą (tai ypač ryšku paskutiniame retrospektyviame traktate „Pataisymai").

Bet koks pažinimas iš esmės yra ieškojimas tiesos, kurioje būtų sielos tikrumas, ramybė ir išganymas. Tačiau šis ramumas ir šis išganymas pasiekiamas tik visiškai atsidavus Dievui — mūsų širdis nerami, kol ji nenurimsta Dieve. Prie Dievo pažinimo priartėjo Platonas ir jo mokiniai, bet visišką šviesą mums suteikia tik Šventojo Rašto apreiškimas. Tačiau abu pažinimo šaltiniai — ieškojimas savoje sieloje ir ieškojimas Šventajame Rašte, psichologija ir teologija — Augustino požiūriu papildo vienas kitą: Dievo esmę, kiek ją mes galime pažinti, geriausiai suprantame pagal *analogiją* su siela (kaip Dievo gyvavaizdžiu): kaip mumyse į vieną vieningą būtybę susijungia būtis, gyvenimas ir pažinimas arba (kitur — „Išpažinimuose" ir „Apie trejybę") būtis, žinojimas ir mylėjimas, taip Dieve susijungia trys asmenys. Kaip siela yra *viena* , tačiau *visur* kūne esanti, taip vienas ir visur esantis yra Dievas. Iš *Nieko* Dievas sukūrė pasaulį — be jo nėra jokios piktos realybės gnostikų prasme, jokios realios materijos. Kaip tik šis kūrinijos nereikšmingumas, palyginti su ypatinga Dievo būtimi, aiškiausiai pasirodo sukurtos būties *laikinumo* ir dieviškos būties *amžinumo* skirtumu; juk paties „laiko" „būtis" iš esmės yra neturinčios trukmės esamos dabarties būtis ir iš tikrųjų nesančios praeities ir ateities sudabartinimas prisiminimo ir laukimo dėka — tai būties ir nebūties junginys. Šį junginį mes galime suvokti tik tada, jei remiamės laiko būtimi sieloje, laiko *sąmone*. Ir priešingai — mes tik iš savo „dabarties" galime nuspėti Dievo „būtį", jo buvimą visur (Augustinas čia naudojasi platoniškomis mintimis, bet jas papildo senovei nebūdinga psichologine laiko išgyvenimo analize, kuri yra vienas žymiausių jo filosofinių atradimų).

Dievas laisva valia sukūrė pasaulį, ir žmogų jis sukūrė laisvą. Adomas nusidėjo laisva valia ne tik dėl to, kad buvo geidulingas, bet ir dėl to, kad buvo išdidus — kaip velnias. Dėl atsimetimo nuo

Dievo kilo nuodėmė, kuri, būdama prigimtinė, *atėmė* iš žmogaus galimybę *ne*nusidėti. Ji pakreipė žmogaus valią į blogį, ir ji gali būti iš žmogaus vėl paimta tik per *malonę*. Augustinas visai nesutinka su mintimi, kad *visos* puolusios sielos galų gale sugrįš į Dievą (ir dar labiau jis, žinoma, prieštarauja besikartojančių nuopuolio ir išganymo ciklų idėjai): bausmė yra ne tik baudžiamojo išgryninimas ir gerinimas, bet ir Dievo teisingumo išraiška, manifestacija, kaip malonė — bausmės dovanojimas — išganytajam yra Dievo gerumo išraiška. Tik Dievas yra centras, ir tik jis yra bet kokios būties ir įvykių prasmė, o ne žmogus, ne tai, kas priklauso kūrinių pasauliui. Ši viso augustiniškojo pasaulėvaizdžio sąsaja su Dievu skiria mąstytoją ir nuo saikingų pelagianizmo formų ir įgalina jį laikytis *predestinacijos* idėjos, idėjos, kad žmogaus likimas — būti išganytam ar būti pasmerktam — yra iš anksto nustatytas. Šitai vėlgi labiausiai ryšku jo vėlyvuosiuose teologiniuose raštuose.

Dievas sukūrė pasaulį — ir laiką — savo valia iš nieko. Kai atėjo laikas, jis specialiai prisiėmė sūnaus pavidalą, kad išganytų išrinktuosius ir pradėtų procesą, kuris išganytuosius, numatytus gyventi su Dievu dangiškoje Jeruzalėje, atskirtų nuo velnio draugų. Šis procesas baigsis kartu su paskutiniuoju teismu. Šis procesas — nuo pasaulio sukūrimo iki pabaigos, nuo nuodėmingo nuopuolio iki Kristaus pasirodymo ir išganymo proceso pabaigos — tai vienkartinis istorinis įvykis, vykstantis žemėje, Dievui nusprendus, tai nėra nuo laiko nepriklausomo, gnostiškai įžvelgto vyksmo atspindys ar simbolis. Apie šį istorinį įvykį Augustinas kalba savo plačiame istoriniame bei filosofiniame kūrinyje „Dievo valstybė“, kuris yra paskutinė ir didžiausia krikščioniškos senovės apologija (parašytas, kai Alarichas ir gotai nusiaubė — pirmą kartą nuo legendinių laikų — Romą, ir keliantis klausimą, ar senųjų dievų atsisakymas nebuvo šio įvykio kaltininkas). Pagal sumanymą „Dievo valstybė“ apima visus būsimos Dievo karalystės gyventojus, o jai priešinga „civitas terrena“ — visus tuos, kas priklauso blogio viešpatijai. Žemiškoji istorija (kurios ikikrikščioniškoji raida pasakojama pagal Senąjį Testamentą ir suskirstoma į periodus) yra laipsniškas abiejų atsiskyrimas, jos tikslas — įsteigti, prižiūrint Dievui, žemiškąją bendriją, kuri paruoštų Dievo karalystę ir nors laikina ir netobula forma ją atspindėtų. Tai viduramžiška Bažnyčios idėja. Ta Bažnyčia, valdoma Dievo vietininkų žemėje, pati yra žemiška Dievo karalystės vietininkė ir tos karalystės simbolis; jai patikėta disponuoti Dievo „žodžiu“ ir jo malonės dovanomis. Ši Bažnyčios idėja „Dievo valstybėje“ teoriškai pagrindžiama.

Istorinį tapsmą ir jo periodus tam tikra prasme atitinka *atskiros sielos raida*: ji prasideda instinktyviais poelgiais, kurie, veikiami per gamtos tvarką jaučiamo Dievo įsakymo, ima skaidrėti, ir siela, visiškai pažinusi šį įsakymą, nusivilia nuodėme, priima malonę ir galiausiai nusiramina Dieve. Sielos struktūra atitinka Dievo esmę, ideali žemiška visuomeninė santvarka — dangaus karalystę, atskiros sielos raida — žmonijos istorijos raidą — ši sistema kilo iš platonizmo (valstybė — siela, idėjų kosmosas — pasaulis); vėliau augustinizmo veikiama krikščioniškoji mistika ją paverčia formaliu metodu. Nežiūrint to, Augustino filosofija padarė lemiamą poveikį visai viduramžių filosofijai. Augustinas galutinai ir akivaizdžiai suformulavo teocentrinę, neįveikiama Kūrėjo ir kūrinijos priešprieša paremtą krikščioniškąją pasaulėžiūrą. Jis sugretino Dievą ir vienišą atskirą sielą, išganymą laikė sieloje realiai įvykstančiu įvykiu (o ne tik simboliškai atspindinčiu laiko nevaldomus procesus). Pasaulinį procesą Augustinas traktavo kaip vienkartinį, į fazes skirstomą istorinį vyksmą, konceptualiai pagrindė Bažnyčios vietą.

Negalima nepastebėti tos įtakos, kurią visai viduramžių filosofijai, pirmiausia mistikai, bet taip pat ir scholastikai padarė raštai, kurie buvo priskiriami apaštalo Pauliaus atverstam mokiniui Atėnų areopago (teismo kolegijos) nariui DIONISIJUI, tačiau šie raštai faktiškai yra atsiradę apie 500 metus Sirijoje („Apie dieviškus vardus“, „Apie dangaus hierarchiją“ ir „Apie bažnytinę hierarchiją“). Tai daugiausia neoplatoniški raštai, paveikti Pauliaus. Juose perimama idėja apie iš Dievo kylančius ir vėl į jį grįžtančius cikliškus procesus, tačiau kartu vėlgi čia bandoma krikščionišką idėją apie pasaulio kilimą iš Dievo valios sujungti su platoniškąja emanacija. Dievas sukuria pasaulį, bet jo dvasia išsilieja į jį (platoniškose triadose, kurios iškyla kaip trejybės atitikmuo kūrinyje), kad sugrąžintų daiktus atgal į Dievą. Dieviškumo atitikmuo žemiškume, Kūrėjo — kūrinijoje pirmiausia išryškėja žemiškosios hierarchijos, bažnytinės ir pagal bažnyčios dvasią sutvarkytos visuomenės funkcionavime. Ši tvarka turi kopijuoti dangiškąją hierarchiją, dvasių ir angelų, kuriems vadovauja monarchinė dieviška viršūnė, hierarchiją ir šitaip paruošti žemiškąjį gyvenimą dangiškajam. Viduramžių pasaulis suskirstytas į *pastovius luomus*. Tiek Augustinas savo Civitas Dei, tiek ir Pseudodionisijas šį visuomenės luominį suskirstymą, analogišką bažnytinei hierarchijai ir bažnyčios išlaikomą bei sankcionuojamą, filosofiškai–teologiškai kildina iš visuomenės esmėje glūdinčios formos. Šis pagrindimas susijęs su *luomų etika*, kurią, galimas daiktas, pirmasis pradėjo plėtoti Augustino mokytojas Ambroziejus Milanie-

tis. Tai etika visą gyvenimą reguliuojančių „pareigų" (stoiškojo „to, kas pridera", Cicerono „officia" prasme, o ne kaip Kanto pareigos priesakas, vienodai taikomas visų žmonių poelgiams), išplaukiančių iš padėties, kurią kiekvienam žmogui kosminėje tvarkoje paskiria Dievas.

Neoplatonizmo ir Pseudodionisijo paveikta viduramžių krikščioniškoji *mistika* dar labiau iškelia Dievą virš pasaulio. Kita vertus, šis augantis ekstaziškas susižavėjimas tik iš pradžių labai pabrėžia prarają tarp Dievo ir žmogaus krikščioniška prasme, vėliau linkstama pažeminti iki analogijų visus įvardijimus, kuriuos mes duodame Dievui, visas sąvokas, kurias apie jį galime sudaryti, tarp jų „asmenybės", valios, meilės ar gėrio; Dievybė tampa kažkuo visai nepažiniu, taigi lieka tik negatyvus Dievo pažinimas, parodantis Dievo *skirtingumą* nuo viso, kas baigtina. Krikščionių Dievas, į kurį ekstaziškai nenugrimztama, bet kuris visada egzistuoja kaip iškilus žmogaus Tu, išsisklaido į mistinę „viršbūtį", „numinosum" savaime. Kita vertus, „vardai", mūsų suteikiami Dievui, — kaip Pseudodionisijo raštuose, — virsta emanacijomis, kurios išsidėsto *žemiau* aukščiausios Dievybės (kaip neoplatonizme) ir kurios yra *suasmenintos* (kaip Filono raštuose).

Visa patristikos filosofija tiek Rytuose, tiek Vakaruose ryškiai paženklinta platonizmo. Netgi galima ją laikyti šaka vėlyvosios antikos neoplatoniškojo judėjimo, savo viršūnę pasiekusio Plotino kūryboje. Tik kur ne kur prisiglaudžia *aristotelizmas*, pavyzdžiui, Rytuose — Antiochijos mokykloje ar Vakaruose — BOECIJAUS (kuris 525 metais Teodoriko įsakymu nuteistas mirti) kūryboje. Religinės nuostatos persvarą nuolat turi platonizmas; „pažinimas" čia galiausiai yra noras „pažinti" Dievą, t.y. su juo susilieti (su tuo siejasi Dievo „nepažinumas", galiausiai Dievo tapatinimas su nebūtimi); „tiesos" troškimas yra „Dievo" troškimas, Dievo žiūros teikiamos palaimos ar ekstaziško išnykimo Dieve bei savęs sunaikinimo troškimas. O aristotelizmas visada reiškia posūkį į moksliškumą, domėjimąsi faktų pasauliu (taip pat apreikštais „faktais", kuriuose ištirpsta religija), faktų sistematizavimu bei konceptualizavimu. Aristotelizmas skatina vakarietiškos klasikinės pakraipos „scholastiką", enciklopedinį ir absoliučiai viską sistematizuojantį pasaulėvaizdį. *Rytų* krikščionybės raidai aristotelizmas beveik neturėjo įtakos, bet iš Sirijos išvyti nestoriečiai jį atnešė į Persiją, iš kur jis pateko į *islamo* kultūros pasaulį ir tapo *musulmoniškosios scholastikos* pradiniu tašku. Vakarų pažintis su ja daugiausia ir prisidėjo prie greito vakarietiškos klasikinės scholastikos suklestėjimo XII šimtmetyje.

Boecijaus išversti Aristotelio logikos traktatai (ir Porfirijo „Įvadas“), taip pat parašyti jiems komentarai veikė Vakarų krikščionybę, jos teologiją bei filosofiją (kaip ir kalėjime pagal antikinius pavyzdžius sukurtas, savo dvasia veikiau stoiškas negu krikščioniškas Boecijaus traktatas „Filosofinė paguoda“). Jo darbų tendencija įrodinėti, kad pagrindinės Platono ir Aristotelio mintys sutampa, yra ankstesnė už scholastikos dermės paieškas.

2. SCHOLASTIKA

„Viduramžiška“ filosofija siaurąja prasme, prasidedanti V šimtmetyje, po visuotinio kultūros nuosmūkio ir Vakarų nusiaubimo, išauga iš vienuolynų mokyklų, kuriose buvo mokomi bei ugdomi dvasininkai. Ji pirmiausia iš esmės ir tarnauja šiam tikslui, taigi yra mokyklinė teorija — scholastika, susisteminta mokymo bei mokymosi tikslams paruošta teologija (scholastikais iš pradžių buvo vadinami iš antikinės mokyklinės vartosenos perimtų „septynių laisvųjų menų“ — gramatikos, dialektikos, retorikos /Trivium/, aritmetikos, geometrijos, muzikos ir astronomijos /Quadrivium/ bei teologijos — mokytojai). Ankstyvaisiais laikais viduramžiškas mokymas remiasi tik mažaisiais Boecijaus išverstais ir komentuotais Aristotelio logikos traktatais (be to, Boecijaus traktatais apie aritmetiką ir muziką bei Euklido veikalų vertimais, dar Marciano Capelos, Cassiodoro ir kitų vadovėliais kvadriviumui), be to, Platono „Timajumi“, Cicerono ir Senekos raštais, galiausiai „Tėvų“, daugiausia Augustino, raštais, kuriuose išliko gyvas neoplatoniškasis paveldas. Geriausias *scholastinio metodo* žinovas (M. Grabmannas) jį apibūdina šitaip: „Scholastinis metodas, nukreipdamas protą ir filosofiją į apreiškimo tiesas, nori pasiekti giliausią tikėjimo turinio įžvalgą, kad priartintų antgamtinę tiesą prie mąstančio žmogaus proto, įgalintų sistemiškai, organiškai apibendrintai pateikti išganymo tiesą ir galėtų atremti proto iškeliamus priekaištus apreiškimo turiniui“. Taigi scholastinė filosofija nori ne *atrasti*, o *pagrįsti* ir *paneigti*. Todėl mums suprantama, kodėl tokią didelę reikšmę jai iš pat pradžių turėjo Aristotelio logika, taip pat Euklido geometrijos pavyzdys. Teisingumas to, ką reikia pagrįsti ir suvienyti, yra iš pat pradžių nustatytas tam tikruose tvirtai suformuluotuose dogmatiško, autoritatyvaus orumo teiginiuose: „credo ut intelligam“ („tikiu, kad suprasčiau“). Reikia pabrėžti, kad nustatytas ne tik tikėjimo *turinys*, bet ir „teisinga“ jo *kalbinė forma*. Taip apibrėžiama realistinė pagrindinė nuostata, taip

pat realistinis ontologinis logikos pagrindas; „Pažinti“ reiškia teiginiais ir išvadomis reprodukuoti Dievo valdomą tikrovę. Pačios šių teiginių ir išvadų formos bei struktūros adekvačiai perteikia tikrovę, juk jose apreikštu žodžiu kalba pats Dievas. Todėl scholastika neigiamai žiūri ne tik į skepticizmą, bet ir į kiekvieną „pažinimo formos“ reliatyvinimą bei subjektyvaciją, nes „psichologistinės“, nominalistinės doktrinos, įsiskverbdamos į scholastiką, ją griauna. Yra tik *viena* galiojanti tiesa, tik *viena* teisinga pažinimo sistema, kuri sujungia visas disciplinas bei atskiruosius mokslus. Viduramžių filosofas jaučiasi ne pasaulėžiūros *kūrėjas*, bet šios sistemos *darbininkas*, jo asmuo dingsta už jo darbo, kaip ir viduramžių architekto asmuo dingsta už gigantiškų gotikinių katedrų, kurias statė ištisos kartos Dievo garbei. Didžiosios *„sumos“* (sąvadai) pagal iš anksto nubrėžtą planą bando sukurti tokią sistemą. Autoritetai teikia tvirtus kvadrus (tašytus akmenis): dogmas, Bažnyčios Tėvų posakius, pagaliau filosofijos autoritetų pasiektas esmines išvadas. Todėl buvo reikalingi posakių rinkiniai, kuriais tampa *„Sentencijų knygos“*. Pirmasis svarbus uždavinys — tai tas sentencijas viena su kita suderinti, kitaip tariant, įrodyti jų tarpusavio rišlumą. Viduramžių filosofai nuolat siekia įrodyti tokią „dermę“; šiame procese susiformuoja scholastinis metodas siaurąja prasme, „sic et non“ („taip ir ne“) metodas, kuris kiekvienu atskiru klausimu pateikia autoritetų posakius, kad paskui pagal galimybę rastų juos vienijantį sprendimą.

Scholastikos *etika*, viena, turi būti imperatyvistinė priesakų etika: daryti gera reiškia klausyti Dievo. Kita vertus, tai vertybių etika. Pats Dievas yra gėrio įsikūnijimas, ir jis tiek visą pasaulį, tiek ir kiekvieną daiktą sukūrė kuo geriausius. Kadangi egzistuoja *aukščiausias gėris*, tai viduramžiška etika aukščiausiu tikslu galų gale turi laikyti kontempliaciją, Dievybės *regėjimą* šiame ar aname pasaulyje. *Valstybė* savo esme yra *viena* pasaulio valstybė — Dievo valstybės žemiškas atvaizdas ir pasiruošimas jai. Visuomenės suskirstymas į luomus su aukštuomene priekyje — dangiškosios hierarchijos simbolis. Individas pajungtas autoritetams, ir jis pats atlieka autoritatyvinę funkciją. Tačiau ši jo funkcija galiausiai yra tik pavaduojanti, tai vienintelio dieviško autoriteto pavadavimas, vadinasi, tai ne natūralus ar įgytas rangas, bet patikėta funkcija. Tas taip pat pasakytina ir apie visuomeninę padėtį, apie dvasios talentus ir „nuosavybę“, turtą: tai yra patikėtas gėris, apie jo naudojimą galų gale reikės Dievui pateikti ataskaitą.

Karolingų karalystėje įsikūnija pirmoji viduramžiška „pasaulinė imperija“, pirmoji žemiškosios Civitas Dei ir Romos imperijos pa-

veldėtojų sąjunga. Čia pirmą kartą suklesti viduramžiška kultūra. Raštai vyrų, kurie Karolio Didžiojo kvietimu organizavo Frankų imperijos mokyklas (Alkuinas), daugiausia yra kompiliacijos ir perdavimai. Vienintelė išimtis yra Airijoje gimęs, Karolio Plikojo apie 840 metus pakviestas į Rūmų mokyklą Paryžiuje JONAS ERIUGENA su savo traktatu „Apie gamtos skirstymą“ ir Dionisijo Areopagiečio traktatų vertimu. Pastarojo mistika padarė Eriugenai didelį įspūdį. Ir Eriugena pradeda nuo tikėjimo apreiškimu, kuriam protas negali prieštarauti. Tačiau apreiškimą jis interpretuoja, remdamasis protu ir dionisiškuoju neoplatonizmu. Taip pasaulio procesas jam tampa ciklu, kylančiu iš Dievo ir į jį sugrįžtančiu: „kurianti ir nesukurta gamta“ prasideda Dievo kūryboje. Tada jo dvasia išsilieja į tolesnes pakopas — į Dievo minčių, visuotinių idėjų ir daiktų prototipų „sukurtą ir kuriančią gamtą“, toliau — į iš šių pirmavaizdžių išplaukiančią atskirų esybių „sukurtą ir nekuriančią gamtą“, kad vėl sugrįžtų į Dievą kaip „nesukurta ir nekurianti gamta“. Tiesiogiai Dievo pažinti negalima; mes jį pažįstame kaip „būtį“ — kaip „tėvą“ — būtyje, kaip „išmintį“ — kaip „sūnų“ — tvarkoje, kaip „gyvenimą“ — kaip šventąją dvasią — daiktų judėjime. Taigi daiktai tarnauja *alegoriškam* Dievo pažinimui. Bet būtent tik alegoriškam: kiekvienas predikatas, kurį mes suteikiame Dievui, labiau jam *ne*tinka negu tinka, nes kiekvienas predikatas turi savo priešybę, o Dievas — ne. Mes čia atpažįstame negatyviąją areopagitikų teologiją, kaip anksčiau — platoniškąjį sąvokų realizmą, galiausiai — daiktų struktūros ir dieviškosios esmės „atitikimą“. Drąsus Eriugenos neoplatonizmas lėmė tai, kad jis buvo bažnyčios pasmerktas.

Po „Karolingų renesanso“ sekė kultūrinis X šimtmečio nuosmūkis; tik Kliuni reformų ir Grigaliaus VII laikais mes matome naują dvasinį pakilimą. ANZELMAS KENTERBERIETIS gimė Pjemonte, vėliau buvo vienuolyno Normandijoje abatas, o nuo 1093 iki savo mirties 1109 buvo Kenterberio arkivyskupas, pritaręs popiežiaus Grigaliaus VII principams. Jis yra vienas stipriausių ir savarankiškiausių viduramžių mąstytojų. Filosofijoje autoritetas jam buvo Augustinas, iš kurio perimtam teiginiui „credo ut intelligam“ — tikiu, kad vėliau tai, kuo tikiu ir protu suprasčiau — jis suteikia preciziška prasmę ir, juo vadovaudamasis, mėgina dialektiškai pagrįsti didžiausias tikėjimo misterijas. Visas pažinimas vyksta darant teisingus sprendinius, kurių tiesa įžvelgiama išvadoje, bet teisingas sprendinys yra tada, jeigu jis turi tai, ką teigia, taigi jei sutampa su esatimi: tiesos prielaida yra būtis. Tačiau bet kokios „esaties“ prielaida yra „būtis“ savaime, absoliuti būtis, kurioje esatis dalyvauja,

— negali būti jokios „esaties", jei nėra būties, kaip negali būti gėrio arba ko nors vertingo, jeigu nėra absoliučios vertybės, savaiminio gėrio. Taigi turi būti absoliuti būtis ir absoliutus gėris: Dievas („Monologijonas", 1070). Greta šio, visai platoniško sąvokinio realizmo dvasia mąstomo Dievo įrodymo, vėliau („Proslogijone") prisideda žymusis „ontologinis" argumentas: Dievas yra „tai, kas didžiausia", tačiau šitai negali egzistuoti tik mąstančiojo prote, o turi būti savaime, nes tai, kas egzistuoja pats savaime, yra ar turi būti būtent „didesnis" negu tai, kas egzistuoja tik intelekte. Jau Anzelmo laikais šiam įrodymui buvo prieštaraujama pateikiant kontrargumentą, jog tokiu būdu kiekviena būtybė, kuri yra kokios nors rūšies superlatyvas, gali būti įrodyta kaip egzistuojanti. Į tai Anzelmas vis dėlto galėjo atsakyti: kiekvienas atskiras daiktas iš pat pradžių mąstomas su apribojimais, tai, kas yra „didžiausia" tam tikroje rūšyje, yra būtent ne „absoliučiai didžiausia", o ontologinis įrodymas taikomas tik pastarajam. Tas įrodymas būdingas grynai racionaliai pažinimo sampratai: pažinti — tai abstrakčiai mąstyti apie egzistuojančius objektus ir iš šių sąvokų daryti išvadas. Tam tikra forma ontologinis įrodymas pažinimą tapatina su *sąvokiniu* pažinimu, *suvokimą* — su *paties objekto suvokimu*, o mąstymo objekto „būtis" laikoma skirtingos rūšies „būtimi": „manyje" ar „už manęs", „reliatyvia" ar „absoliučia" būtimi. Tačiau jei pažinimas traktuojamas kaip subjektyvus vaizdinys, kurį arba atitinka esantis, t.y. išorinio pasaulio objektas, arba — ne, tai argumentas netenka prasmės.

Dievas mąsto idėjas, daiktų prototipus, bet jie kartu yra kūrėjo „žodis". Čia ne taip, kaip žmogaus mąstyme, kai sąvoka išplaukia iš individo suvokimo, čia ji — kaip kūrėjo sąvoka — eina prieš tą suvokimą; žmogaus mąstymas priklauso nuo daiktų, o Dievo mąstymas leidžia daiktams kilti iš jo. „Žodis", kaip kūrybinė esybė, esanti šalia Dievo „būties", su kuria ji tuo pat metu yra viena, ir situacija, kurią geriausiai apibūdina „tėvo" ir „amžinybę parodžiusio sūnaus" simbolis — visa tai gali būti vėl susieta meilės, „dvasios", ir ši trejybė vėlgi atsispindi žmogaus sieloje. Galiausiai Anzelmas nueina taip toli (traktate „Kodėl Dievas žmogus"), jog jis ir inkarnacijos dogmą, išganymą, kurį vykdo žmogumi tapęs Kristus, pagrindžia logiškai: kadangi žmogus yra nusidėjęs Dievui ir pats savo kaltės išpirkti negali, tai kaip jis galėtų Dievą patenkinti? Vadinasi, už jį pats Dievas turi nuodėmę išpirkti, ir žmogus gali būti išganytas Dievui tapus žmogumi. Ši argumentacija (dariusi didelį įspūdį) aiškiai parodo, kaip scholastinis dogmos pavertimas abstrakčiu proto dariniu sugriauna jos gyvą religinį turinį, pakeisdamas jį ne-

gyva, juridine konstrukcija. Suprantama, kad *mistikai* vis iškildavo uždavinys apsaugoti šį turinį nuo tokio suabstraktinimo, išlaikyti jį gyvą, o scholastinis mąstymas radikaliomis sąvokinėmis distinkcijomis vis stengdavosi išlaikyti krikščioniško pasaulėvaizdžio pagrindinę dichotomiją (Dievas — kūrinija) bei esminę struktūrą. Su Anzelmu galima palyginti (puse šimtmečio jaunesnį) RICHARDĄ SENVIKTORIETĮ, kuris buvo gilus mistikas, bet kartu norėjo ir logiškai pagrįsti dogmą: Trejybę, asmenų laisvę Dieve jis kildina iš Dievo meilės, kuri gali būti ne vien savimeilė, inkarnaciją — iš galingo kūrėjo ir mylinčiojo atpirkėjo Dieve vienybės. Čia už abstrakčių dedukcijų stipriai jaučiamas gyvas Dievo išgyvenimas, kurio pagrindą sudaro Dievo, kaip dieviškos meilės, išgyvenimas.

Jau buvo minėta, kad tikėjimo misterijas išreikšti sąvokomis galima buvo tik pasitelkus *platonizmą*, platoniškąjį sąvokų realizmą. Tai aiškiai matyti ir iš ROSCELINO KOMPJENIEČIO, su kuriuo polemizavo Anzelmas, kūrybos. Savo nominalistinėje doktrinoje jis aiškino, kad sąvokos yra tik žmonių sugalvoti panašių objektų apibūdinimai, todėl, anot jo, visa tikrovė susideda vien tik iš individualių atskirų daiktų. Šioje teorijoje slypėjo pavojus paversti Trejybę trimis atskiromis substancijomis, Dievais, todėl 1092 metais Suasono susirinkimas ją pasmerkė. *„Universalijų ginčas"*, ginčas dėl bendrybės egzistavimo ir jos santykių su atskiro daikto substancialumu bei realumu, pateikia daugybę požiūrių. Labiausiai prie tikrojo platonizmo priartėja VILHELMAS KEMPIETIS (miręs 1121), kuris teigia, kad visos tos pačios rūšies būtybės yra substanciškai vienodos ir tik akcidenciškai skirtingos. Tarpinę poziciją bando užimti Roscelino mokinys PJERAS ABELARAS. Anot jo, bendrosios sąvokos yra būtent ne gryni žodiniai ženklai (voces), o „sermones", *prasmingi* žodžiai, kuriuos mes, darydami išvadą, pasakome apie objektų daugumą. O pačiuose objektuose juos atitinka analogiškas „status", esybės tapatybė, sąvokinis vaizdas, arba konceptas, mūsų pažįstančioje sąmonėje (todėl ši teorija — „konceptualizmas"). Tarkime, galėtų būti bendras žmogaus įvaizdis, į kurį mes sulydome įvairių žmonių, kuriuos mes esame matę, paveikslus, galiausiai — kūrybinis daiktų pirmavaizdis Dievo dvasioje. Taip Abelaras nukala pastovią formulę, kuri išsprendžia universalijų problemą pagrindinėje klasikinės scholastikos kryptyje: universalia ante rem (iki daiktų) — kaip pirmavaizdžiai Dievo dvasioje; universalia in re (daiktuose) — kaip esmė, kuri skiriasi nuo to, kas neesminga, atsitiktina; universalia post rem (po daiktų) — kaip sąvokos mumyse. Klasikinėje scholastikoje teigiama, kad bendroji esmė glūdi indivi-

duose (Aristotelio teleologijos prasme), ji suprantama kaip rūšinės esmės pasireiškimas atskirame egzemplioriuje. Šiame ginče klausimas apie universalijų buvimo būdą susijęs su kitu klausimu — *kaip mes sudarome* bendrąsias sąvokas ir kaip jas įsisąmoniname. Augustiniškajam požiūriui, jog mes idėjas regime Dieve, iš Dievo kylančiame nušvitime, kad po to jas atrastume daiktuose (viduramžiškos platoniškosios anamnezės traktuotė), čia priešpriešinamas aristoteliškas empirizmas, pagal kurį mūsų kelias į bendrybę yra suvoktų atskirų daiktų lyginimas ir abstrahavimas.

PJERAS ABELARAS (1079–1142), žinomas savo meilės ryšiais su Eloiza bei savo nelaimingu likimu, yra vienas protingiausių ir paveikiausių viduramžių rašytojų. Nors jo veikalas „Sic et non" yra ne pirmasis, bet literatūriniu atžvilgiu tai išraiškingiausias scholastinio autoritetų priešstatų ir subalansavimo metodo išdėstymas. Jo traktatas „Scito te ipsum" („Pažink pats save") plėtoja tokią etikos sampratą, kuri, akcentuodama sąžinę ir atmesdama „nuostatos" reikšmę, atrodo labiau antropocentriška negu teocentriška. Apskritai Abelaro mąstymas, kaip ir jo visa nerami asmenybė, daro pirmiausia subjektyviai bei impulsyviai veikiančio žmogaus įspūdį, todėl suprantama, kad BERNARDAS KLERVIETIS, stipriausias ir pamaldžiausias iš XII šimtmečio mistikų, įnirtingai kovojo su juo, visuose Abelaro raštuose įžvelgdamas eretiškus klystkelius, nors šiaip jau patį priekaištą, kad Abelaras intelektualizuojąs krikščionių tikėjimo misteriją, dažnai galima buvo pateikti ir pačiam kritikui. Tačiau jeigu, sakysim, Anzelmas dar dogmas konsekvenciškai paverčia sąvokų sistema, tai Bernardas Klervietis, palyginti su Abelaru, tai daro neabejotinai griežčiau, įkūnydamas, kaip ir Grigalius, viduramžišką bažnyčią ir labai įsigilindamas į krikščionišką teoriją.

Kita vertus, moksliniu atžvilgiu Abelarą pranoksta *Šartro mokykla* ir pirmiausia jos žymiausias atstovas ŽILBERAS PORIETIS (apie 1150). Čia mes pirmiausia susiduriame su arabų raštų — medicinos, matematikos ir gamtos mokslų (Adelaras iš Bato) — įtaka. Dėl to čia buvo labiau domimasi gamta, sustiprėjo aristoteliška tradicija (greta „senosios" logikos iškyla „naujoji" logika, Aristotelio analitikų logika, čia siekiama dedukcijos (pagal matematikos pavyzdį) ir indukcijos sąveikos, kuri iš duotų atskirų daiktų suvokimo iškeltų aukščiausią principą). Tiek Abelaras, tiek Žilberas kovojo su Bernardu Klerviečiu. Pastarasis, nors ir nenorėdamas būti mokslo priešas, visgi siekia aukščiau bet kokio sąvokinio pažinimo iškelti *kontempliaciją*, nuolankų, pamaldų stebėjimą, kuriame mes suvokiame Dievą ir galiausiai susiliejame su juo taip, kaip vandens lašas pranyksta

vyne, kaip įkaitusi geležis įgauna ugnies žymių ar šviesos persmelktas oras pats tampa šviesa.

Gretinantis ir vienijantis autoritetų posakius scholastinis sic et non metodas, pritaikytas Žilbero, išdėstytas ir visoms filosofijos sritims išplėstas Abelaro, aiškiausiai pasirodo jau anksčiau minėtose Sentencijų knygose, kurios buvo didžiųjų apibendrinančių klasikinės scholatikos „*sumų*" pirmtakės. Labiausiai naudotas šios rūšies darbas buvo PETRO LOMBARDO „Keturios sentencijų knygos" (pasirodę 1150–52 metais). Šiame ir kituose jo inspiruotuose kūriniuose tam tikra prasme įvykdoma užduotis, tekusi pirmajam scholastikos periodui: čia surenkama patristinė tradicija ir išlyginami joje esantys prieštaravimai. Kartu šis Lombardo veikalas tapo oficialiu mokymo ir mokymosi vadovėliu ateinančioms teologų kartoms.

XII amžiaus pabaigoje prasidėjusį scholastikos suklestėjimą lėmė pažintis su svarbiausiais *arabų* filosofijos darbais, kurių priėmimui, kaip rodo Šartro mokykla, buvo paruošta dirva, ir laikotarpis, pasibaigus „konkondarciniam darbui", buvo ypač palankus.

Siriečiai ir krikščioniškieji arabai graikiškąją filosofiją perkėlė į islamo kraštus. Iš pradžių tai buvo Aristotelio idėjų prisisunkęs neoplatonizmas. AL FARABIS (miręs 950) iš esmės yra neoplatonikas. „Jis buvo mistikas, aiškino, kad pažinimas yra galutinių sferų suvokimas nušvintantis aktyvios dvasios pagalba ir kad pasaulio viršūnė yra Vienis, kurio siekia visi žemiau esantys" (M. Hortenas). Tačiau kartu jis dalykiškai bei logiškai suskirsto tikrovę ir mokslus apie ją. Šis suskirstymas remiasi Aristoteliu: po logikos, mokslo apie mąstymo instrumentą, eina tikroji filosofija, kuri padalijama į teorinę — fiziką bei metafiziką ir praktinę filosofiją — etiką.

Daug didesnę reikšmę turėjo AVICENA (Ibn Sina, 980–1037), aristoteliškų mokslo lobių perdavėjas arabams. Avicena yra arčiau gamtos mokslo, jis gydytojas, mokė medicinos ir filosofijos Ispahane ir „rašė beveik apie visus dalykus, kuriuos yra nagrinėjęs Aristotelis" (Hortenas). Kai kurie jo pradiniai bendrybių ir abstrakcijų teorijos apibrėžimai išlieka svarbūs: „bendrybė" apskritai yra tai, kas pasakoma apie daugelį daiktų, kiek tai yra tik mąstymo funkcija, egzistuoja mąstyme; ir tam nekliudo tai, kad kiekviename objekte yra jo „kas" (quidditas) kaip atitikmuo bendrosios sąvokos, kurią mes apie jį sudarome (ir kuri pirmiausia yra ne individo, o Dievo dvasioje kaip rūšies pirmavaizdis), ir tas „kas" susijungia su individualiomis akcidencijomis, kurios apibūdina „čia ir dabar" esantį individą kaip tokį. Tačiau nors mes bendrąsias sąvokas abstrahuojame iš daiktų, visgi yra ir tokių sąvokų, pirmiausia pačios

bendrybės sąvoka, kurios yra specifiniai *mąstymo kūriniai*. Individų daugio pagrindą — materiją, kurioje įsikūnija iš Dievo srūvančios formos, Avicena aiškina esant amžiną.

Į Avicenos scholastiką ir jo vykdytą musulmonų religijos intelektualinimą reagavo islamo mistika, pirmiausia AL GAZALIS (1059–1111). Jis savo religinį tikėjimą, jog pasaulis sukurtas iš nieko tam tikru laiko momentu, tikėjimą kūno prisikėlimu, stebuklais susieja su aiškia skeptine pažiūra į filosofiją ir mokslą, su skepticizmu, kuris (antikinio ir moderniojo skepticizmo lydinys) turi daugiausia ryšio su priežasties sąvoka.

Žymiausia ir ypač Vakarams svarbiausia arabų filosofijos asmenybė yra AVEROJUS (Ibn Rušdas, gimęs 1126 Kordoboje, Ispanijoje, kur jis vėliau teisėjavo, bet galiausiai dėl eretiškų teorijų buvo ištremtas į Maroką. Netrukus po jo mirties 1198 maurai buvo išvaryti iš Ispanijos). Averojui Aristotelis yra filosofo simbolis. Jo darbai — tai Aristotelio raštų parafrazės ir komentarai. Religija jo požiūriu yra vaizdingas filosofinės tiesos perteikimas, taigi credo ut intelligam čia pakeičiama mintimi, kad religinis tikėjimo turinys yra tik kita — egzoterinė — filosofinės proto įžvalgos forma. Nuo ortodoksinės Aristotelio interpretacijos bei sekimo Averojus nutolsta pirmiausia sielos teorijoje, savo „monopsichizme“, kur pripažįsta esant tik *vieną* tikrąjį viršindividualų žmogaus protą (intellectus agens). Taigi daugybę mąstančių žmogiškų esybių jis priskiria materijai, o iš to tada išplaukia, kad nemirtinga yra ne atskira siela, bet tik ta žmonijos dvasia.

Su arabų filosofija, o iš dalies ir su Aristotelio raštais Vakarai susipažįsta iš *žydų* filosofų perdavimų, jų vertimų bei komentarų. Paliekant nuošalyje tikriausiai senovėje atsiradusią Kabalą, žydiškąjį gnosticizmo atitikmenį, galima teigti, kad žydų filosofija (kaip ir arabų–islamo filosofija Ispanijoje) tampa savarankiška ir išsivaduoja iš žydų religinės dvasios įtakoto knyginio mokytumo nuo XI šimtmečio pradžios. Ryškiai aristotelizmo paveiktą neoplatonizmą mes matome traktate „Fons vitae“, kurį krikščionių scholastai priskiria arabui AVICEBRONUI, bet iš tikrųjų už šio vardo slepiasi Ispanijos žydas IBN GABIROLIS (apie 1020 iki 1070), religinis poetas ir filosofas. „Fons vitae“, gyvenimo šaltinis, yra dieviškoji valia. Ją Avicebronas laiko pirmąja Dievo esmės hipostaze, kurioje mums pasirodo Dievas, kurio esmė nepažini. Taigi ne logas, ne dieviškasis *protas*, o dieviškoji *valia* yra ta kūrybinė galia, iš kurios kyla daiktų formos, susijungiančios su materija. Čia mes matome siekį žydiškąją Dievo kūrėjo sąvoką suvienyti su neoplatoniškąja. Svarbus Aviceb-

ronos filosofijos momentas yra tezė, jog ir siela susidedanti iš materijos ir formos; yra (beje, taip pat sukurta Dievo valios) *viena* materija, kuri šakojasi į kūno ir sielos materijas ir kurioje įsikūnija formos; tuo ši viena materija visuotinai tampa „individualybės principu“, individualaus daugio pagrindu.

Arabui Al Gazaliui, skeptikui moksle ir pamaldžiam mistikui religijoje, dvasiškai artimas poetas JEHUDA HALLEVIS (1083–1140), kuris mėgina įrodyti, kad neįmanoma suderinti filosofijos ir tikėjimo — tikėjimo, jog kuriama iš nieko, tikėjimo jog pasaulis turi pradžią laike, jog kūnas prisikelia, ir t.t.

Žymiausias viduramžių žydų filosofas yra MOŠĖ MAIMONAS (Maimonidas), gimęs 1135 metais Kordoboje. Kaip ir Averojus, su kurio darbais jis buvo susipažinęs, Maimonidas vėliau emigravo į Egiptą, kur ir mirė 1204 metais. Pagrindinis jo veikalas yra „Vadovas dvejojantiems“ (Moreh Nebuchin). Maimonidas — ryžtingas aristotelininkas: jis įsitikinęs, kad, išskyrus pranašus, niekas nepriartėjo prie tiesos tiek, kiek Aristotelis. Be to, jis įsitikinęs, kad Šventasis Raštas ir grynasis, protu pagrįstas pažinimas sutampa, ir šis siekimas, siekimas nuosavu protu pažinti tiesą jam yra netgi religinė pareiga. Ir ne tik credo ut intelligam prasme, kai nepajudinamas Šventraščio žodis vertina proto įžvalgos tiesą, tačiau ten, kur Šventraščio turinys prieštarauja aiškiai proto įžvalgai, pirmenybė teikiama protui; Šventraštis aiškintinas alegoriškai. Tiesa, žydų filosofas atmeta aristotelišką pasaulio amžinybės teoriją, teigdamas kūrimo pradžią laike; Aristotelio įrodymai jam atrodo nebūtini, ir jis nusilenkia apreikštai kūno prisikėlimo doktrinai. Apskritai šio, o ne krikščionybės filosofų kūryboje pirmąkart randame grynosios proto religijos idėją, kuri, būdama nepriklausoma nuo apreiškimo, su juo sutampa ir yra papildoma tik atskiromis, protui nepasiekiamomis, bet jam neprieštaraujančiomis tiesomis. Kaip ir Al Gazalio ir Halevio raštuose, čia mes pirmąkart išvystame pamaldaus patiklumo ir skeptinės–kritinės nuostatos mokslo atžvilgiu ryšį, iš esmės besiskiriantį nuo proto nusižeminimo prieš aukštesnį tikėjimą, kuris yra „credo, quia absurdum“ arba „credo ut intelligam“, t.y. leidimas tikėjimui būti ir proto vadovu. Ir etikoje Maimonidas iškyla kaip aristotelininkas, teigiantis metriopatiją, proto viešpatavimą afektams bei pastarųjų subalansavimą, bet jis įsakmiai pabrėžia valios laisvę ir atmeta bet kokią predestinacijos idėjos formą: Dievo priesakams ir protui priešstatoma laisva žmogaus valia.

Kartu su Aristotelio veikalų vertimais bei jų arabiškais ir žydiškais komentarais nuo XII šimtmečio pabaigos Vakarams buvo per-

duota nepaprastai didelė mokslinė medžiaga. Greta Toledo vertimų iš arabų kalbos netrukus pasirodo ir Aristotelio veikalų vertimai tiesiog iš graikų kalbos; tuos vertimus tam tikra prasme užbaigia VILJAMAS MERBEKIETIS (miręs 1286). Viljamas buvo dvasios tėvas prie Šventojo Sosto ir Tomo Akviniečio bendradarbis bei patarėjas filologijos klausimais. Pagilintos ir tapusios turiningesnės mokslo studijos ėmė įsitvirtinti. Įsteigtos vienuolynų, bažnyčių ir dvarų mokyklos žymi ankstyvosios scholastinės teologijos ir filosofijos pradžią, o įsteigti didieji viduramžių universitetai, kuriuose teologijos ir laisvųjų menų fakultetas tapo savarankiškas ir ėmė globoti filosofiją, reiškė klasikinės scholastikos pradžią. Pirmuosius žingsnius žengė Paryžius XII šimtmetyje, juo XIII šimtmečio pradžioje pasekė Oksfordas. Vėliau mokslinio darbo centru tapo dominikonų ir pranciškonų vienuolių ordinai. Tiesa, iš pat pradžių jie kėlė kitą tikslą — kovoti su erezijomis (dominikonai), siekė atgaivinti krikščioniškąjį gyvenimo idealą ir krikščioniškąją dorybę, ir nei Dominyko, nei Pranciškaus negalima laikyti filosofais siaurąja prasme. Tačiau PRANCIŠKUS ASYŽIETIS (1182–1126), nors ir ne teorijoje, bet savo gyvenimu nepaprastai grynai ir skaidriai įkūnijo krikščioniškąją pasaulėžiūrą bei gyvenseną. Tai pasaulėvaizdis, kuriame visi kūriniai iškyla kaip broliai ir seserys, o žmogaus būties prasmę sudaro paslaugi broliška meilė, Dievo, kaip kūrėjo bei tėvo, garbinimas, teikiantis tikrą ir gilų gyvenimo džiaugsmą. Krikščioniškajai mistikai dviem atvejais nuolat gresia pavojus prarasti esminį ryšį su krikščionybe. Viena, mistinė Dievo meilė, pasižyminti ekstazės tendencija bei nugrimzdimu į Dievą, skatina tam tikrą religinį egoizmą (arba eroticizmą) ir dėl to iš akių išleidžia tarnaujančios artimo meilės priesaką arba jo vykdymą laiko tik išorine Dievo malonės sąlyga. Antra, nugrimzdimas, kaip kelias į Dievo pažinimą bei susidievinimą (Dievo kaip „Aš", o ne kaip „Tu" šaukimas), sureliatyvina prarają tarp Kūrėjo ir kūrinijos, sukurto žmogaus nuolankumą paverčia ekstaziniu jausmu, kuriame žmogus–kibirkštėlė susilygina su Dievu–ugnimi. Pranciškoniškoji „mistika" (jei mes ją taip pavadinsime) gryną krikščioniškąjį požiūrį į kitus kūrinius, kuriems taikoma „artimo" sąvoka, ir požiūrį į Dieviškąjį Kūrėją sulydo į mistinį vienybės su gamta išgyvenimą. Šis vienybės išgyvenimas rodo Pranciškų mistiką, kurį skiria praraja nuo tertulianiško, puritoniško susidvejinimo ir griežtumo savo bei gamtos atžvilgiu, griežtumo, reikalaujančio, kad kūrinija bijodama ir drebėdama klausytų Kūrėjo. Žinoma, bet kokios mokslinės studijos šventajam svetimos, jos neįeina į tai, kas būtina. Iš pamaldžios kontempliacijos ir gyvensenos

į teoriją (žinoma, taip pat pagarbiai žvelgiančią į Dievą) pasuko tik ALEKSANDRAS HALIETIS, 1231 metais įstojęs į ordiną ir miręs 1245 metais.

Aristotelio raštai bei idėjos jokiu būdu nebuvo suvokiamos vienodai ir nesipriešinant. Popiežius Grigalius IX uždraudė studijuoti gamtotyros veikalus, kol jų nepatikrino ypatinga komisija, o senosiose dominikonų ir pranciškonų mokyklose pastebimi ryžtingos kovos su pasirodančiomis naujovėmis pėdsakai. Čia galime išskirti keturias kryptis. Pirmiausia tai anksčiau minėtas konservatizmas, kuris neigia aristotelizmą. Antra, tai kraštutinė priešprieša pirmajam, apie XIII šimtmečio vidurį Paryžiaus laisvųjų menų fakultete iškylantis „lotyniškasis averoizmas“. Jo pagrindinis atstovas buvo SIGERAS BRABANTIETIS. Jis aiškiai pritaria aristoteliškajai pasaulio ir judėjimo amžinybės teorijai, averojiškajai visų žmonių intelekto vienybės doktrinai ir bando išvengti sunkumų, kylančių iš šių teorijų nesuderinamumo su krikščioniškąja dogma, teigdamas esant *dvi tiesas* — teologinę ir filosofinę, taigi visiškai atskirdamas filosofiją nuo teologijos, pažinimą protu — nuo tikėjimo, netgi pripažindamas jų abiejų antagonizmo galimybę. Aišku, kad bažnyčia negalėjo susitaikyti su tokiu požiūriu, ir jis buvo 1270 ir 1277 metais oficialiai pasmerktas. Trečioji ir ketvirtoji kryptis buvo mėginimai atkurti dermę tarp Aristotelio ir ligtolinės teologijos, tarp aristotelizmo ir augustinizmo. Tai buvo daroma daugiausia konservatyviai, augustinizmo dvasia ar jo mistikos prasme. Šiam judėjimui atstovavo pranciškonų ordinas ir jo žymiausias atstovas BONAVENTURA. Kita vertus, dermės buvo ieškoma ir labiau krypstant į Aristotelio sistemą — tai būtų ALBERTO DIDŽIOJO ir jo žymiojo mokinio TOMO AKVINIEČIO kūryba, dominikonų ordino filosofija, kuri šiandien yra oficiali katalikų bažnyčios filosofinė sistema.

Abi kryptys nori sukurti galutinę apibendrinančią *pasaulio pažinimo sistemą*, kuri apimtų visas tikrovės sferas ir apibrėžtų jų tarpusavio santykius ir kuri kiltų nuo žemės ligi dangaus, siekdama visų mokslų enciklopedinės sistemos, vainikuojamos teologijos. Panašios yra to laikmečio didžiosios gotikinės katedros, iškylančios nuo žemės iki dangaus. Augustinas norėjo pažinti tik „Dievą ir sielą“, pats pažinimas jam nėra savitikslis, o sielos kelio į Dievą atkarpa; Anzelmui filosofija yra tik priemonė sisteminei teologijos struktūrai, dogmų statiniui; kalbamu periodu moksliškai grindžiama tikrovės paveikslo struktūra, kaip krikščioniškojo pasaulėvaizdžio struktūra, apimanti gamtą, žmonijos istoriją, sielą, antžemiškąjį pasaulį, tampa savitiksle, mokslinis darbas — darbu, žemėje tarnaujan-

čiu Dievui ir krikščioniškai dvasiai. *Bonaventura,* — kuris tam tikrą laiką dėstė Paryžiaus universitete, nuo 1257 metų buvo pranciškonų ordino generolas, mirė 1274 metais, — šį uždavinį sprendžia labiau augustiniškai. Ir jam iš esmės bet koks pasaulio pažinimas yra simbolinis, analoginis Dievo pažinimas; Dievas yra vienintelis tiek mūsų siekimo pažinti, tiek ir mūsų siekimo apskritai tikslas. Bonaventura perima Anzelmo ontologinį Dievo įrodymą: Dievo, absoliučios būties, buvimą mes pažįstame iš grynos Dievo sąvokos. Jis perima ir platoniškojo–augustiniškojo realizmo idėją, teigiančią, kad bet kokia atskirybė, individualybė gali būti pažinta tik iš bendrybės, iš idėjų, galutinybė — tik iš begalybės, laikinybė — tik kaip amžinybės atšvaitas. Pačias idėjas mes pažįstame dieviškosios apšvietos dėka. Taip Bonaventura nusisuka nuo pagrindinio aristoteliškos pažinimo teorijos principo, jog bendrybė pažįstama iš atskirybės, iš suvokimo: siela pažįsta save ir Dievą įgimto pažinimo dėka. Čia pasirodo bet kokios mistikos pagrindinė mintis — objektas „pažįstamas“ tampant su juo viena būtimi. Kita mintis yra aristoteliška: pažinimas yra objektų, besiskiriančių nuo pažįstančiojo, stebėjimas, lyginimas, įjungimas į sistemą. Bonaventura'i, kaip ir Tomui, Dievas yra galutinis pažinimo tikslas; Bonaventura teigia, kad šis tikslas pasiekiamas sielai ištirpstant Dieve. Taip Dievo pažinime pasibaigia pažinimo uždavinys, nesvarbu, kiek tą uždavinį lemta įvykdyti žmonėms šiame gyvenime. Tomui Dievo pažinimas — tai aukščiausias taškas, tačiau kartu ir riba, iki kurios pažinimas gali pakilti: čia protas susiduria su paslaptimi, kuri turi būti priimta nuolankiai tikint. Ir dar vienu atžvilgiu galima aiškiai pajausti skirtumą. Kaip buvo minėta anksčiau, Augustinas bando dieviškąją trejybę aiškinti analogijomis su žmogaus sielos struktūra — būtimi, pažinimu, meile; simbolizuojančią analogiją jis naudoja kaip pažinimo priemonę. Tomas ir Bonaventura eina irgi šiuo keliu, bet tai, kas Tomui yra „tik“ analogija, iliustracija, pažinimo pakaitalas toje srityje, kurioje jau nebėra tikrojo pažinimo, Bonaventura'i yra tikrasis ir giliausias pažinimo metodas, kuriuo jis visur naudojasi. Universumas suskyla į sferas. Pastarosios yra grindžiamos tuo pačiu vidiniu dėsniu, jos atsispindi viena kitoje, viena kitą atitinka, tiksliau sakant, žemesnės atitinka aukštesnes, žemesnės yra aukštesniųjų atvaizdai, šešėliai. Šviesa yra atvaizdas jėgos, nušviečiančios sieloje tiesą; substancijos, akcidencijos ir jas suvienijančio ryšio sąjunga mums pateikia Trejybės simbolį. Dievas žmones sukūrė pagal savo paveikslą, ir kūrimo procese jis pateikė paties pasaulio ir jo susiskaidymo pirminį vaizdą: šešios kūrimo dienos ir viena poilsio diena

atitinka 6 ar 7 pasaulio ir žmogaus amžius, 6 ar 7 amžiai Senajame ir Naujajame Testamente (Bonaventura'os suskirstanti istorijos konstrukcija, apimanti periodą iki pat jo gyvenamojo laikmečio, analogiška augustiniškajai), 6 kylančios Dievo pažinimo pakopos ir t.t. Čia kartu matyti, kaip šis simbolinis–analoginis metodas, šis pasaulio padalijimas į viena kitą atitinkančias, ta pačia struktūra atsispindinčias sferas su tam tikru būtinumu diktuoja skaičių simboliką, preferuojamų skaičių sugrįžimą.

Dvasiškai vadovaujant Albertui Didžiajam ir Tomui Akviniečiui, dominikonų ordinas tampa tikruoju aristoteliškų studijų ir Aristoteliu besiremiančio krikščioniškojo pasaulėvaizdžio ir mokslo sistemos židiniu. ALBERTAS DIDYSIS — Albertas Bolštetietis — gimė 1193 metais, dėstė Paryžiaus universitete ir Kelne, kur jis ir mirė 1280 metais. Jo nepaprastai platūs darbai padarė amžininkams suprantamą Aristotelio filosofiją, visas jos dalis kartu su žydiškais ir arabiškais komentarais. Jo nuosavi raštai nėra, kaip Averojaus ar Tomo, nenutrūkstamas filologiškai tikslus komentaras, bet laisvoka Aristotelio teksto parafrazė su įvairiausiais praplėtimais bei ekskursais (pagal Avicenos pavyzdį). Albertas pirmiausia yra *mokslininkas*, o ne kritiškas ir konstruojantis protas kaip Tomas. Jo stiprybė ir uždavinys, kurį jis sau kelia, yra milžiniškas medžiagos rinkimas ir sutvarkymas. Ši surinkta ir suskirstyta medžiaga daugiausia kyla iš tradicijos, ypač iš Aristotelio raštų, bet gamtamokslinėse disciplinose pasinaudojama ir savais stebėjimais, kurie mums leidžia suteikti scholastų filosofui gamtos tyrinėtojo vardą (daugiausia botanikos ir zoologijos, tačiau kartu ir chemijos: Albertas sukūrė cheminio „gimininingumo" sąvoką). Tačiau stebėjimas Albertui nėra kritinis gamtos klausinėjimas, atsakymas į iškeltą klausimą, išaiškinimas, jog faktai yra tokie, o ne kitokie, tai yra būtent faktų rinkimas, faktų rinkimas iš knygų ir jų apdorojimas. Todėl Alberto rėmimasis savais stebėjimais iš esmės nepranoksta rėmimosi Aristotelio autoritetu. Be to, neskiriamas pats faktas ir jo kalbinė išraiška, kurią jis įgauna mūsų pažinime bei žinojime. Surinktų žinių suskirstymas, sutvarkymas, susisteminimas — tikrasis filosofo uždavinys. Taip parengta sistema kartu yra faktų, daiktų, pasaulio sistema, ir ši visų objektų sistema kartu yra ir mūsų žinojimo apie juos sistema, visų galimų mokslų sistema. Kaip ir Aristotelio sistemoje į priekį iškeliama logika, kaip pažinimo „įrankio" teorija; tai mokinio supažindinimas su pažinimo technika, kaip propedeutika: apibrėžimu, sprendimu, išvadų darymu. Po to eina tikroji filosofija su dviem dalimis: tai „realinė" ir „praktinė filosofija", tiksliau — nuo žmo-

gaus *nepriklausomos* ir nuo jo valios priklausomos būties teorija. „Praktinė“ filosofija toliau skyla į politiką, ekonomiką ir etiką, o „realinė filosofija“ — į teologiją, aukščiausios ir besąlygiškos būties teoriją, į matematiką — teoriją apie skaičių kaip tokį (aritmetika), apie skaičių tarpusavio santykius (muzika), apie nejudančius dydžius (geometrija) ir judančius dydžius (astronomija), ir fiziką, tiriančią objektus, kurių pažinimo ir būties negalima atskirti nuo materijos, nuo gamtos siaurąja prasme; pastaroji savo ruožtu skyla į elementarią gamtą, augalų ir gyvūnų karalystę, žmones (įskaitant sielą arba sielos teoriją). Taigi gauname sistemą, kurioje loginis kiekvienos sąvokos padalijimo į žemesnes sąvokas tikslumas turi garantuoti visos sistemos apskritai tikslumą, garantuoti, kad į ją patektų visi galimi objektai ir visos galimos žinios. Kiekvienas objektas čia užima prideramą vietą — kiekvienas daiktas ne kaip individas, bet pagal savo abstrakčią esmę erdvėje turi savo natūralią vietą: tai, kas žemiškai tvirta, yra centre, kas eteriška — periferijoje ir t.t. Daiktų sistemos aukščiausioje viršūnėje yra Dievas. Kartu jis yra galutinė priežastis, pirmasis judintojas; nuo tos viršūnės leisdamiesi žemyn, mes kartu leidžiamės nuo priežasties prie padarinio, nuo aktyvaus prie pasyvaus veiksnio, nuo visų formų formos iki materijos (kuri savo ruožtu taip pat yra laike vykstančio kūrimo akto išdava). Todėl visos esaties sistema kartu yra *genetinė* sistema, kuri atspindi ne tik rūšinį ir gimininį skirtingumą, bet ir daiktų tapsmą (šitaip pasaulį pavaizduoti *išvadų* sistemoje reikalavo ir Aristotelis). Pasaulio sistema yra teocentrinė — jos viršūnėje yra Dievas: tai iš jo kylanti ir vėl į jį sugrįžtanti sistema, nes, kaip aukščiausia realybė, Dievas yra ir aukščiausias gėris. Tačiau reikia atsižvelgti štai į ką: kaip Dievas yra visybės viršūnė, taip žmogus tam tikra prasme — fizinio pasaulio viršūnė; dėl žmogaus iš esmės egzistuoja žemesnysis pasaulis, elementai, augalai ir gyvūnai — priemonės jo gyvenimo tikslams (kaip jis pats ir visa kūrinija vėlgi yra dėl Dievo), todėl ir gyvūnų bei augalų naudingumas ir kenksmingumas tampa zoologinėmis ir botaninėmis savybėmis ir skirstymo pagrindu.

TOMAS AKVINIETIS gimė 1225 metais Rokasekos pilyje prie Neapolio. 1243 metais jis įstojo į dominikonų ordiną, vėliau Paryžiuje ir Kelne mokėsi pas Albertą Didįjį, 1252 metais Paryžiuje pradėjo savarankišką mokslinę veiklą, kurią vėliau nutraukė daugiametis buvimas Italijoje. Paryžiuje jis kovojo pirmiausia su averoistų mokykla, bet taip pat ir su pranciškonų augustinizmu, ir to ordino viduje jo filosofija tik pamažu išsikovojo pripažinimą. Vis dėlto, kai jis 1274 metais, vykdamas į Liono susirinkimą, mirė (tais pačiais

metais kaip ir Bonaventura), jo autoritetas buvo jau gana tvirtas. 1309 metais tomistinė doktrina buvo paskelbta oficialia ordino teorija, o 1323 metais jis pats — šventuoju, „Doktor angelicus". Be Aristotelio ir Lombardo Sentencijų komentarų, jo pagrindiniai darbai yra dvi didelės *sumos*: „Summa contra gentiles" (prieš „pagonis", t.y. prieš averoininkus nukreipta katalikų tikėjimo doktrina), vadinama ir *Summa philosophica*, ir *Summa theologica*, pagal scholastinį metodą sukonstruota Dievo būties ir esmės, žmogaus paskirties, išganymo ir sakramentų teorija.

Credo ut intelligam — pamaldus apreikštos tiesos priėmimas, kad po to ši tiesa būtų suprasta ir protu, — tai buvo viso pirmojo scholastikos periodo šūkis. Tikėjimo ir pažinimo turinio apimtys čia sutampa, tik tas turinys turi būti *pirma* tikimas, *po to* pažįstamas, nušviečiamas proto. O Tomui apreiškimas ir protas arba patyrimas yra du pažinimo šaltiniai, kurie mus moko skirtingų dalykų, tikėjimo ir žinojimo sritys nesutampa arba sutampa tik iš dalies: esama misterijų, tikėjimo paslapčių, kurios neprieštarauja protui, nėra absurdiškos, jos yra aukščiau proto, ir joms priklauso būtent tos teorijos, kurias pirmiausia norėjo išaiškinti Anzelmo teologija. Tai Trejybė, Kristaus tapimas žmogumi, išganymas, taip pat pasaulio sukūrimas laike. Kita vertus, kaip tik religijos pagrindai, būtis, begalybė, dvasinė Dievo būtis, yra pažinūs, t.y. griežtai įrodomi. Žinoti — tai įrodyti, tikėti — tai pasitikėti apreiškimo autoritetu. Tačiau apreiškimo pranešimai susiję su tuo, ką mes žinome: taigi čia tam tikra prasme vietoj credo ut intelligam iškyla intelligo ut credam. Žinoma, ne Maimonido (arba ne XVII ir XVIII šimtmečių, Locke'o), proto religijos prasme, kai tikėjimas yra tik pažįstančiojo žinojimo papildymas bei išsamesnis apibrėžimas, bet ta prasme, kad mokslas žmogui sudaro galimybę priimti ir suprasti aukščiausią šviesą, kuria po to jį apšviečia apreiškimas. Mokslas yra lyg prieangis, iš kurio mes patenkame į tikėjimo šventovę.

Visas pažinimas remiasi patirtimi. Jis iškyla kaip objekto ir subjekto, daikto ir proto sąveika. Pojūčiai sužadina suvokinius — species sensibiles, bet reikia proto *veiklos*, kad iš jų galėtume išskirti visuotines sąvokas, sąvokų vaizdus, species intelligibiles, kurie leistų mums pažinti bendrąją daiktų esmę. Pažindami mes suvokiame išorinį pasaulį, jo nematerialią esmę, bet tai įvyksta veikiant mūsų jutimo organus materialiems daiktams. Tačiau grynus nekūniškus dalykus mes, žmonės, visada pažįstame tik per analogiją, jusliškai patiriamo pasaulio analogijų dėka, kaip ir dvasinius santykius mes

galime išreikšti tik kalbos simboliais. Kaip tik dėl to *mūsų* pažinimas leidžia manyti, jog egzistuoja aukštesnės pažinimo formos, tiesioginė *viską* persmelkianti žiūra, kuri mums, žmonėms, neduota. Universalijos pagal žinomą formulę egzistuoja iki daiktų, kaip jų pirmavaizdžiai Dievo dvasioje, daiktuose — kaip jų esmė ir jų veikli „forma", daiktus pažinus — kaip visuotiniai vaizdiniai mūsų dvasioje. Pažinti objektą reiškia sąvoka apimti jo esmę bei jos pasireiškimą objekto materijoje, taigi intelektu pavaizduoti objekto esmės ir priežasties struktūrą. Mūsų pažinimas teisingas, jeigu šis vaizdas atitinka tikrovę (adaequatio rei et intellectus). Aukščiausia sąvoka, kurią mus įgalina pasiekti abstrahuojantys ir generalizuojantys samprotavimai, — „būties" sąvoka; pagrindinis mokslas — „ontologija". Jos viršūnėje švyti tiesiogiai aiškūs principai, kurie kartu yra loginiai ir ontologiniai mąstymo ir būties dėsniai. Pirmiausia, tai prieštaravimo dėsnis, kuris, kaip būties dėsnis, teigia, jog tai, kas yra, negali kartu ir nebūti, o kaip mąstymo dėsnis — jog niekas tuo pačiu atžvilgiu negali būti kartu teigiamas ir neigiamas. Nuo šio dėsnio priklauso kiti, bet jie kartu yra ir tiesiogiai akivaizdūs: nėra padarinio be priežasties; visuma turi būti didesnė negu dalis; tik aktualybė gali būti aktualybės priežastis, gali paversti galimybę (potenciją) aktualia tikrove; jei du daiktai lygūs trečiam, jie yra lygūs vienas kitam; Niekas neturi savybių. Tai teiginiai, kurių pagrindas yra ir dalykų esmė, ir mūsų pačių intelektas; jų teisingumą pažįstame be įrodymų, vos tik juos pamąstę, ir juos patvirtina dar ir atožvilgis į daiktų būtį. Bet koks mąstymas apskritai tiesiogiai susijęs su būtimi, iš esmės yra būtybės mąstymas. Tačiau ši aukščiausia būties sąvoka pritaikoma „visiems" objektams ne *ta pačia*, bet tik *analogiška* prasme: Dievas „yra" kita prasme negu siela ar kūnas. Ir kas galioja „būčiai", galioja ir trims kitoms sąvokoms — vienybės, tiesos ir gėrio, — kurios, kaip ir būties sąvoka, ir yra vienodos apimties. Kaip kiekvienas daiktas yra, taip jis yra ir vienas, teisingas (identiškas sau) ir geras (kaip Dievo kūrinys). Visa esatis yra apibrėžtas „kažkas", „kas", ir šis kažkas „egzistuoja", taigi kiekviename daikte yra neatskiriama „esencija" ir „egzistencija". Tačiau ir čia mes susiduriame su Dievo ir visų baigtinių būtybių, Kūrėjo ir kūrinijos priešprieša: nuo Dievo „esmės" egzistencija neatskiriama, su esencija jame yra ir egzistencija. Tačiau Tomo filosofijoje šis apibrėžimas nereiškia žinomo ontologinio Dievo buvimo įrodymo: remiantis sąvoka, negalima spręsti apie Dievo egzistenciją, o tik iš atsitiktinės būties galima daryti išvadą apie būtiną būtį; iš suvoktos faktiškos egzistencijos daiktų, kurių neegzistencija irgi gali būti

mąstoma, galima spręsti apie egzistenciją esybės, kuriai esatis būdinga ne šiuo atskiriamu būdu arba kuriai egzistencija turi būti duota ne per kažką už jos. Taip pat iš faktiško judėjimo galima spręsti apie „pirmąjį judintoją", o iš santykinio, reliatyvaus gėrio — apie aukščiausią gėrį, kuriuo remiantis arba su kuriuo palyginus visa kita yra „gera".

Visa esatis yra substancija arba akcidencija — savarankiškas subjektas, apie *kurį* pasakoma, arba predikatas, *kuris* pasakomas. Substancijos galiausiai yra tik individualūs daiktai, substancijos antrine reikšme — esencijos, bendrosios esminės daiktų formos. Visi įvykiai yra tokios esminės formos išsiskleidimas materijoje (taip pat Dievo sukurtoje), kurioje formos glūdi kaip užuomazgos, potencialiai. Šį atsiskleidimo procesą vėlgi sukelia veiklioji, judinanti priežastis, galų gale — pirmasis judintojas, Dievas. Taigi atsiskleidimo procesas, visi pasaulio įvykiai yra tikslingi, teleologiški, organiškas tapsmas, kurio galutinis tikslas — aukščiausias gėris, taigi vėl Dievas. Materija yra „individuacijos principas"; ta pati forma, persirengdama įvairia materija, duoda daugybę tos pačios rūšies egzempliorių. Siela yra formuojanti, apipavidalinanti organinio kūno jėga, ji yra grynoji nemateriali forma (tai nukreipta prieš Avicebroną ir pranciškonus); kiekviena siela, esybė ir individas — asmuo savaime, individualiai nemirtinga (prieštaraujama averoininkams), ypatingas Dievo kūrinys. Pasaulio visuma išsidėsto pakopomis. Žemiausia vieta tenka besieliams kūnams, kurių veikla yra tik išorėn orientuotas jų kokybės perteikimas: ugnis kaitina, šaltis atšaldo, judantis pradeda judėjimą. Kita pakopa yra augalai, kuriuose veikia vidinė formuojanti, taigi organinė siauresne prasme jėga. Ji leidžia augalams augti ir brandinti sėklas, iš kurių atsiranda toks pat naujas augalas. Tačiau gyvybinė veikla dar netobula: ji pasibaigia maitinimusi — išorinių medžiagų, kurios reikalingos augalui augti, priėmimu ir dauginimusi — sėklos, kuri pasiekusi žemę vėl išleidžia daigą, subrandinimu. Aukštesnė yra juntanti gyvulio siela. Nors jos veiklai taip pat reikia išorinio postūmio, bet po to ji jau plėtojasi viduje, kurdama vaizdinius, daugindama atsiminimus. Tačiau tokia vien juntanti ir į dirgiklius judesiais atsakanti siela dar neatsisukusi į save pačią, dar nereflektyvi, koks yra žmogaus protas, žinantis save ir savo veiklą. Dar aukštesnėje — angelų — pakopoje suprantančiam pažinimui nebereikia išorinio postūmio, pasaulį jis supranta iš savo esybės. Aukščiausią pakopą užima Dievas, kuriame mąstymas ir būtis, esybės paveikslas ir pati esybė visiškai sutampa. Čia galima ma-

tyti, kad Tomo filosofijoje būties pakopos tampa gyvenimo pakopomis, o gyvenimo pakopos — pažinimo pakopomis.

Akvinietis mano, kad tikrasis pažinimo uždavinys yra skyrimas ir suskirstymas — abstraktus skirtingumų fiksavimas ir gautų sąvokų susisteminimas, galiausiai esančių ir atskirtų sąvokų ir objektų sferų subordinavimas pagal jiems prideramą ar būdingą *vertę*. Psichologijoje tai yra atskirų sielos „sugebėjimų" išvardijimas ir hierarchija, kurios viršūnėje — protas ir valia. Aukščiausia vieta tenka būtent protui: Tomas yra intelektualistas, protas, jo manymu, per vertybių pažinimą ir tikslus determinuoja valią, bet valia savo ruožtu yra laisva, nebūtinai determinuota, laisvo pasirinkimo galimybė. Tikroji ir didžiausia palaima žmogui — *pažinti* Dievą, visio divinae essentiae, dieviškosios esmės regėjimas.

Valios laisvė yra bet kokios moralės prielaida: tik laisvi ir protu besiremiantys poelgiai yra geri. Turinio atžvilgiu mūsų elgesys geras, jeigu jis sutampa su Dievo priesaku, t.y. su pažinia, Dievo sukurta daiktų vertybine hierarchija. „Dorybės" — tai įgytos dispocizijos daryti gera; Tomas perima graikiškąją keturių „natūralių" dorybių — išminties, teisingumo, saiko ir drąsos — doktriną, bet ją papildo „viršnatūraliomis" tikėjimo, meilės, vilties dorybėmis. Galutinis žmogaus tikslas, amžinoji palaima, gali būti pasiekta tik padedant Dievui, per *malonę*, kuri, kaip Dievo prigimties išraiška, aktualizuojama per Dievo tapimą žmogumi ir Kristaus nustatytą bei jo valdomos Bažnyčios tvarkomą sakramentą.

Tomo, kaip ir Aristotelio, požiūriu žmogus yra zoon politikon. *Valstybė*, kaip besąlygiška būtinybė, kartu yra Dievo norima, todėl paklusnumas jos vyresnybei privalus. Valstybės tikslas — išauklėti žmogų doram gyvenimui, galiausiai paruošti susijungimui su Dievu. Kadangi tam paruošia pirmiausia Bažnyčia, ji iškyla aukščiau pasaulietinės valstybės.

Ankstyvosios scholastikos augustinizmui tikrasis, net vienintelis filosofinio mąstymo objektas yra Dievas ir jo santykis su siela bei pasauliu; filosofijos tikslas yra sisteminis dogmų pagrindimas protu, kartu atsižvelgiant į autoritetų nuomonę. Čia pagrindinis svoris neišvengiamai tenka būtent specifinėms krikščioniškoms–bažnytinėms dogmoms: Trejybei, Inkarnacijai. Todėl ankstyvoji scholastika turėjo tvirtai remtis platoniškuoju sąvoku realizmu, be kurio nebuvo galima logizuoti tų dogmų. Klasikinės scholastikos aristotelizme visus daiktus apimančio, krikščionišką dvasią atitinkančio pasaulio ir gamtos paveikslo abstrakti, susisteminta struktūra tampa savaiminiu tikslu, gamtos pažinimas tarnauja didesniam Dievo gar-

binimui Dievą traktuojant kaip aukščiausią viršūnę, visumos kūrėją, globėją ir valdytoją, *vainikuojantį* visą statinį, kurio viršnatūralią esmę mums atidengia tik racionalų pažinimą papildantis *apreiškimas*. *Vėlyvoji scholastika* žengia tolyn nuo ankstyvosios ir klasikinės scholastikos, ištirpdydama tikrąjį scholastinį idealą, visiškai atskirdama pasaulietinę filosofiją nuo tikėjimo į Dievą, kylančio iš viršnatūralaus šaltinio. Pažintiniu–teoriniu atžvilgiu vėlyvoji scholastika krypsta į *nominalizmą*, į teoriją, teigiančią, kad vienintelė realybė yra individualių atskirų daiktų realybė.

Posūkį į „vėlyvojoje scholastikoje" įvykusią scholastikos mokslinio idealo savigriovą lėmė dominikonų ir pranciškonų diskusija ir aštrėjantys jų tarpusavio prieštaravimai. Iš konservatyvios pranciškonų opozicijos aristotelizmui bei jo gamtos pažinimo ir teologijos ryšio teigimui kyla *radikali* opozicija, kuri nuo teologijos ir tikėjimo griežtai atskirtam gamtos pažinimui suteikia nuosavas teises. Tačiau religijos plotmėje ji nutolsta nuo tomistinės pažiūros, mokančios žmones jaustis gyvenančius gerai sutvarkytame, sukrikščionintame pasaulyje, jau šiapus, Bažnyčiai vadovaujant, įsteigtoje Civitas Dei, ir sugrįžta prie vienišos sielos, kuri, nutremta į Dievui tolimą „gamtą", atsiduria priešais Dievą kaip „viršgamtą", laukdama Paskutiniojo Teismo ir Civitas Dei. Vėlyvoji scholastika paruošia kelią naujųjų amžių gamtos mokslui, o jos augustinizmas yra reformacijos religingumo ženklas.

DUNSAS ŠKOTAS (gimęs Škotijoje, dėstęs Oksforde, Paryžiuje ir Kelne, išvystęs plačią literatūrinę veiklą ir miręs palyginti jaunas 1308 metais) balansuoja ant klasikinės ir vėlyvosios scholastikos ribos. Pirmiausia Dunsas Škotas pasižymi kritišku protu: kaip kritikas, o ne skeptikas iš principo, jis peikia teologinių–filosofinių įrodymų griežtumą. Tačiau jis ir įžvalgus sąvokų analitikas, keliantis sau ypatingą uždavinį — sistemiškai pateikti kategorijų, t.y. „transcendencijų", aukščiausių, visai esačiai pritaikomų rūšinių sąvokų, sistemą. Dunsas Škotas nėra nominalistas: sąvokos — tai ne subjektyvūs dariniai, kaip manė Tomas, jos atspindi realią objektų pasaulio struktūrą. Tačiau tam tikra prasme jis yra individualistas: kiekvienas daiktas yra „kas" ir „šis", su bendrais ir individualiais bruožais, bet tie individualūs daikto bruožai, jo „šitai", jo „čia ir dabar" būtis (jos „haecceïtas") yra kažkas, kas gali būti mąstoma, abstrakčiai suvokiama, turėti individualią formą. Individualumo pagrindas yra ne „materija", kuria, tarp kitko, aptrauktas kiekvienas baigtinis daiktas, taip pat siela, bet kaip tik ta specifinė objekto forma. Šioje teorijoje slypi nuo tomistinio mąstymo besiskiriantis *individualumo*, specifiš-

kumo *vertinimas.* Tai dera su ypatingu pranciškonų filosofijos bruožu — *voliuntarizmu.* Žmogus pirmiausia yra ne pažįstanti, bet *norinti* būtybė, valia skatina jį pažinti, ir valioje, o ne prote glūdi palaimos šaltinis. Dunsas ir Dieve pirmiausia iškelia valios primatą, jis griebiasi senos idėjos, kad gėris yra geras dėl to, kad Dievas jo nori, blogis — blogas, nes Dievas jį draudžia, o ne priešingai — Dievas galėjo nustatyti ir kitą moralės kodeksą. Pagal tai nėra savaime egzistuojančios daiktų vertybinės hierarchijos, kurią mes galėtume pažinti kaip analogišką būties hierarchijai, kaip mokė tomizmas. Kartu yra aišku, kad šios — laisvos — Dievo valios pabrėžimas turėjo sustiprinti įsitikinimą, jog visos anos dogmos neįrodomos, jos galiausiai kyla iš Dievo valios (Inkarnacija, Išganymas).

Žymiausias tikrosios vėlyvosios scholastikos atstovas ir kartu nominalizmo pagrindėjas ir pagrindinis atstovas yra VILJAMAS OKAMAS. Jis gimė Anglijoje, mokėsi Oksforde, taip pat buvo pranciškonas, pasmerktas rado prieglobstį Avinjone (1328) pas imperatorių Liudviką IV Bavarą ir mirė 1349 metais Miunchene. Okamas — nominalistas: visą tikrovę sudaro atskiros individualios esybės, bendrybės yra fikcijos, egzistuoja tik visuotinę reikšmę turintys ženklai, kuriuos mes priskiriame vienas į kitą panašiems daiktams. Istorinę reikšmę turėjo jo pateiktas pažinimo teorijos bei pažinimo ekonomijos principas, neigiantis realias bendrybes: nereikia be reikalo dauginti objektų rūšių skaičiaus („entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem"). Kadangi tikra yra tik tai, kas individualu, tai bet kokio pažinimo pagrindas yra intuicija, išorinė ir vidinė *patirtis.* Iš tokio pagrindo, žinoma, nekyla racionalioji teologija arba psichologija, *įrodinėjanti* sielos nemirtingumą. Neįmanoma įtikinamai įrodyti vienybės, begalybės, netgi Dievo *egzistencijos*; visos mūsų žinios apie Dievą bei transcendentinį pasaulį yra *tikėjimo tezės*, kurias mes pamaldžiai pripažįstame, remdamiesi Biblijos autoritetu ir bažnytine tradicija, tačiau jų negalima nei įrodyti, nei jos gali būti įrodymo principais. Valios klausimu ir etikoje Okamas pritaria Dunso Škoto pozicijai: visi dorovės dėsniai, taip pat Dekalogo įsakymai, grindžiami tik laisva Dievo valia, ir jie gali būti pakeisti. Tarp tikėjimo ir supratimo arba žinojimo atsiveria praraja: taigi Okamui nebebuvo svetima ir averoistinė „dvejopos tiesos" teorija. Su šiuo vardu siejama didelė mokykla, kurios centru tapo Paryžiaus universitetas. Be kitų, čia dirbo Nikolajus Otrekurietis (1364 metais kurijos pasmerktas), kuris aiškino, kad realaus išorinio pasaulio egzistavimas ir priežastinis dėsnis yra neįrodomi. Nikolajus

Orezmietis (miręs 1382 metais, Lizjo vyskupas) nuspėja matematinius dalykus, kurie visuotinai išplinta tik naujųjų amžių pradžioje: tai skaičiavimas su trupmeninių rodiklių laipsniais, analitinės geometrijos koordinačių sistema.

Dar ryškesnis perėjimas iš viduramžių į Renesansą yra ROGERIO BACONO (Rodžerio Beikono, apie 1210–1294) kūryba. Kaip Dunsas Škotas ir Okamas, jis gimė Anglijoje, kaip ir jie — mokėsi Oksforde, kur vėliau ir dėstė, kaip ir jie, jis buvo ir pranciškonų ordino narys. Jis buvo universalistiškai nusiteikęs — kaip ir jo amžininkas Albertas Didysis, bet visai kita prasme negu Didžiųjų *Sumų* sistematikas. Jis atmeta tiek *sumų* mokslo idealą, tiek ir Aristotelio logiką. Jo keliamas pažinimo būdas — patyrimas ir eksperimentas. Bacono atradimai, tyrinėjimų rezultatai, ne vien stebėjimo, bet ir matematinių sugebėjimų dėka, daro jį vienu didžiausių viduramžių gamtos tyrinėtojų (atspindžio ir spindulių lūžimo, miražų dėsniai, kalendoriaus reforma, cheminiai eksperimentai ir t.t.). Tačiau jam patyrimas ir eksperimentas, kuriais jis sulaužė scholastinio gamtos mokslo sistemą, yra ne stebinti patyrimo faktų konstatacija, ne metodinis gamtos klausinėjimas, bet galiausiai bandymas pasiekti galutinius gamtos elementus, apvaldyti jų jėgą, kad būtų galima viešpatauti gamtai. Galutinis eksperimentuojančio patyrimo tikslas yra slaptieji mokslai — alchemija, astrologija, magija. Kita vertus, šalia išorinio yra vidinis patyrimas, teikiantis žinojimą apie sielą, kuri savo ruožtu — čia Bacono augustinizmas susijungia su jo empirizmu — yra sielos nušvitimas Dievo dėka ir kurios aukščiausia pakopa yra susitapatinimas su Dievu ekstazėje. Taip Rogeris Baconas sujungia gamtos tyrinėjimą ir mistiką.

Pranciškonų ordinas iš pat pradžių atstovavo augustiniškajai tradicijai ir augustinizmu besiremiančiai mistikai. Tačiau kai kurie jo mąstytojai atskiria gamtos pažinimą ir mistinį religingumą, teigdami jų paraleliškumą ir tuo priartėdami prie pat „dvejopos tiesos“ teorijos. Šio paralelizmo galimybė iš dalies remiasi *voliuntarizmu* (kurio netrūksta ir Rogeriui Baconui; viešpatavimo gamtai, kaip jos pažinimo tikslo bei prasmės, pabrėžimas veikiau yra renesansiškos dvasios), valios primato teorija, valios, kuri *pirmiausia* skatina pažinti gamtą, o *paskui* — antgamtą, Dievą, darydama žmogų dviejų pasaulių — *gamtos* ir *malonės* — nariu. Tuo pat metu kai kurie dominikonų ordino mąstytojai nukrypo į mistiką, kurios pradinis taškas, abstraktus pagrindas, dar susijęs su Alberto ir Tomo scholastika, remiasi neoplatoniškaisiais didžiųjų aristotelininkų elementais. Tačiau ši dominikonų mistika daro filosofiją iš esmės religinio jaus-

mo *išraiška*, beveik visiškai neturinčia sisteminio pobūdžio ir polinkio pažinti gamtą.

Stipriausia dominikonų ordino mistinė asmenybė yra vokietis, pavadintas Mokytoju (Meister), ECKHARTAS (Ekhartas, gimęs 1260 metais Hochhaime prie Gotos, nuo 1304 metų buvęs dominikonų ordino Saksonijoje vyresnysis, nuo 1307 metų — generalinis vikaras, vėliau dėstė Strasbūre ir Kelne. 1326 metais jis buvo bažnyčios apkaltintas, šis procesas pasibaigė tik po jo mirties 1327, kai buvo pasmerkti kai kurie teiginiai kaip eretiški). Eckhartas nepateikia pasaulio ir gamtos vaizdo, kuris sistemiškai apimtų įvairias elementariosios ir gyvosios gamtos, žmonių, dvasių — iki pat Dievybės — sferas; jis mąsto tiktai apie Dievybę ir sielą. Klausimas apie tai, kiek ekhartiškoji Dievo sąvoka yra teistiška–krikščioniška ir kiek panteistiška–neoplatoniška, yra ginčytinas iki šiol, ir toks, matyt, iš esmės išliks visada: tvirtas, aiškus sąvokų sudarymas ir atskyrimas apskritai nebūdingas Eckhartui. Viena vertus, jis akivaizdžiai nelinkęs eiti į priešpriešą su Bažnyčia ir dogma, ne tik dėl išorinių priežasčių jaučiama jo priklausomybė Bažnyčiai kaip priklausomybės Kristui ir Dievui simbolis. Bažnyčia esanti — čia jis mąsto ir jaučia visai viduramžiškai, o ne individualistiškai–renesansiškai — Kristaus kūnas. Tačiau, kita vertus, jis mėgsta paradoksaliai, perdėtai reikšti savo mintis. Jo mąstymas nėra sistemiškas–architektoniškas, nesistengiama derinti vienų sąvokų su kitomis, jo mąstymas — tai intensyvaus religinio gyvenimo išraiška. Pirmiausia Eckhartas linksta iškelti į aukščiausią galimybę Dievo — *būties*, „grynos ir pilnos" būties, absoliuto, tiesiog Vienio — didingumą virš viso to, kas baigtina. Taip Eckhartas pasuka į areopagiečio „negatyviąją teologiją": visa, ką mes apie Dievą pasakome pozityvaus, jam priskirtina tik analogiškai, greičiau jam nepriskirtina negu priskirtina, netgi pati „būtis": nugrimzdimas į aukščiausią Dievybę iš esmės yra taip pat kritimas į Nieko bedugnę. Tada tuo labiau Dievybė, dieviška esmė yra aukščiau Dieviškos Trejybės, kuri pati todėl pasirodo tik kaip viršasmeninės Dievybės pirmoji emanacija. Tačiau jei praraja tarp Dievo ir viso kito išplečiama ir pagilinama taip, kad trejybiškas krikščioniškos dogmos Dievas jau nebėra pirmoji ir aukščiausia viršūnė, tai, kita vertus, — kaip visų neoplatoniškąją įtaką patyrusių mąstytojų požiūriuose, — ta pati praraja sumažinama, kūrinijos sukūrimą iš Nieko susiejant su Dievo esmės emanacija, Dievo globa ir dalyvavimu dieviškoje būtyje; kūrimas laike tampa amžinu kūrimu. Žmogiškos sielos branduolys, „sielos siela", „kibirkštis" (scintilla) sieloje pasirodo besanti dieviškos prigimties,

dieviškos esmės, sielos panašumas į Dievą pavirsta netgi jos prigimties dieviškumu. Jeigu *visas žmogus būtų toks*, kaip ši kibirkštėlė, tai jis būtų „nesukurtas ir nekuriamas", virš laiko iškilęs amžinybėn. Kadangi toliau iš valingo kūrimo kildinamas daiktų atsiradimas iš Dievo, tai šis atsiradimas tampa būtinu procesu: „Dievas būtinai turi kurti visus savo kūrinius". Tiek kūrimo procesas, tiek ir išganymo procesas iš vienkartinio, istorinio ir laisvo akto tampa būtinu amžinu procesu; sieloje glūdintį Dievo troškimą atitinka Dieve esantis veržimasis į sielą, tai realizuojama Dievui tapus žmogumi ir žmonėms susitapatinant su Dievu: „Taigi Dievas negali apsieiti be mūsų, kaip ir mes be jo". Tačiau šis susiliejimas su Dievu vyksta pažinime, viršprotiniame, mistiniame pažinime. „Tikėjimas" yra aukščiausia, viršprotinė pažinimo forma, jis vadinamas „tikėjimu" tik todėl, kad jį galima būtų skirti nuo įprasto „pažinimo", suvokimo ir metodiško mąstymo. Kaip ir Tomas, Eckhartas yra ***intelektualistas***, jis teigia, kad pažinimas išsemia žmogaus esmę, ir žmogus pasiekia palaimą. Tačiau Tomas mano, kad ši palaima Dievo žiūroje pasiekiama tik Anapus, tik Anapus iš tikėjimo gali susidaryti ir tikrasis stebimasis pažinimas. Tuo tarpu Eckhartas perkelia žvilgsnį į šiapusę vienybę su Dievu viršprotiniame pažinime.

Iš vokiečių mistikų, kuriems Eckhartas turėjo lemiamą įtaką, pirmiausia paminėtinas JOHANES TAULERIS ir ne toks griežtas, labiau lyriškas HEINRICHAS SEUSE (Hainrichas Zoizė, lot. Suso). Iš Eckharto aplinkos kyla ir Lutherio išleista (nežinomo autoriaus) „Vokiečių teologija".



V

RENESANSO FILOSOFIJA

Išoriškai XV ir XVI šimtmetį, perėjimo iš „viduramžių" į „naujuosius amžius" periodą, galima apibūdinti ketveriopai: tai buvo Italijoje gimusio „Renesanso" ir „Humanizmo", išradimų ir atradimų, reformacijos, besikuriančių nacionalinių valstybių bei ekonominio buržuazijos suklestėjimo laikotarpis.

Tam tikra prasme „Humanizmas", senovės žinių ir studijų atgaivinimas, prasideda graikų–arabų literatūrai įsiveržus į lotyniškuosius Vakarus ir davus postūmį klasikinės scholastikos plėtotei. Galima atsekti nenutrūkstamą giją nuo Aristotelio veikalų vertimo į lotynų kalbą XII amžiuje — iki pat Marsiglio Ficino XV amžiuje išverstos Platono kūrybos. Vergilijaus gerbėjo, *pirmojo* didelio ir žymaus naujųjų amžių poeto Dantės filosofiniai poetinio pasaulėvaizdžio principai rodo jį sąmoningai žengiant vien Tomo Akviniečio keliais. Petrarka, kuris, aistringai žavėdamasis romėnų senove, tampa tikru humanizmo tėvu, kuris vaistų nuo gyvenimo kančių ieško Augustino, Cicerono ir Senekos raštuose, kartu tvirtai remiasi krikščioniška pasaulėžiūra: jis gina ją specialiame poleminiame traktate prieš averoistus. Paskutinis lemiamas išorinis postūmis Aristotelio raštų kelionei į Vakarus buvo ispaniškosios maurų karalystės sunaikinimas. Jį atitinka Konstantinopolio užgrobimas (1453 metais), privertęs Rytų mokslininkus su savo literatūriniais lobiais traukti į Italiją (tačiau tai buvo jau anksčiau prasidėjusio judėjimo *pabaiga*; siekimas vėl suvienyti Rytų ir Vakarų Bažnyčias jau skatino italų ir Bizantijos mokslininkų kontaktus; toks buvo 1438 metų Feraros Bažnytinis Susirinkimas, kuris platoniką Gemistotą Plethoną atvedė į Italiją).

Kita vertus, yra didelis skirtumas tarp XIII šimtmetyje vyravusios Aristotelio recepcijos, kuri sąlygojo klasikinės scholastikos suklestėjimą, ir naujai kylančio susidomėjimo antikine literatūra, susidomėjimo, nuo kurio prasideda XV šimtmečio humanizmas. Nors Alberto ir Tomo kūryba buvo naujybės, bet jie patys nesijautė naujo laikmečio pranašais ir į savo darbą nežiūrėjo kaip į ligtolinio pasaulėvaizdžio laužymą; jie buvo veikiau įsitikinę, kad suteikia tam pasaulėvaizdžiui tvirtą galutinį pamatą. Čia, kaip ir tuo pat metu Islame, aristotelizmas buvo įrankis, skirtas tam, kad dogmatinę filosofiją galima būtų sujungti į išsamų pasaulio vaizdą, apimantį ir profaniškus mokslus. Tomas *baigia* tai, ką pradėjo prieš jį buvę šimtmečiai, ir čia jis įžvelgia savo vertę. Tai yra visos krikščioniškos viduramžių filosofijos simbolis ir teorinis tikėjime ir institucijose įsitvirtinusios pasaulio bei visuomenės tvarkos pagrindimas. Tuo tarpu „humanistai" jaučiasi esą pranašai, atstovaujantys laikmetį, kuris atneša esminę naujybę, „atgimimą", radikalią „reformaciją" ir nutraukia ryšius su senove. Čia jau *siekiama* ne išlaikyti, pagrįsti, suvienyti, sisteminti duotą medžiagą, bet kurti nauja, kritikuoti ir kovoti su seniena, ieškoti duomenų ir juos interpretuoti. Anuo metu vyravo sisteminė vienybė, o dabar išsiskiria įvairios kryptys, pabrėžiančios savo ypatingumą, iškeliančios pačią mąstytojo asmenybę.

Suprantama, iš pradžių čia mes matome iš senovės žinomas kryptis ir priešpriešas. Florencijoje, globojant Kozimo'ui Medici'ui, 1440 metais įsteigiama platoniškoji Akademija. Jos žymiausias mąstytojas buvo jau minėtas MARSIGLIO FICINO (Marsilijo Fičino 1433–1499), Platono raštų vertėjas, neoplatonikas. Tam pačiam būreliui priklausė PICO DELLA MIRANDOLA (1463–1494) ir jo bendravardis sūnėnas. Naują formą įgavo ir aristotelizmas. Daugiausia buvo neigiama Bažnyčios aprobuota tomistinė Aristotelio samprata, aristotelizmas tampa iš dalies averoistinis, tačiau ir į tokį aristotelizmą žiūrima kritiškai, grįžtant prie antikos komentatoriaus Aleksandro Afrodisijiečio. Šios krypties galva buvo PIETRO POMPONAZZI (Petrus Pomponatius, Pjetro Pomponaci, dėstęs Bolonijoje, 1462–1525). Traktate „Apie sielos nemirtingumą" jis kelia keblų klausimą: ar asmeninio nemirtingumo idėja suvienijama su Aristotelio sielos teorija? Atsakymas neigiamas: siela, kaip gyvo kūno forma, taip susieta su kūnu, kaip pažinimas — su jusliniu suvokimu. Kitame traktate jis taip pat neigia žmogaus sielos laisvę. Žmogus su savo siela yra gamtinė esybė, įtraukta į gamtą bei jos būtinumą, pajungta fatumui.

Įtraukta į *vieną* gamtą: ši *gamtos vieningumo* idėja yra bendra tiek minėtoms divergentiškoms kryptims, tiek ir hilozoistinėms Te-

lezijaus, Patricijaus ar Paracelso teorijoms, tiek ir demokritiškai atomų teorijai, kurią bando atnaujinti Gassendi; šios teorijos yra slapta ar atvira priešprieša krikščioniškos dogmos dualizmui. Jos teigia *dinaminio* gamtos vieningumo idėją: kas pažindamas įsiskverbia į gamtos gelmes, tas susiduria su *tomis pačiomis* vieningomis pagrindinėmis jėgomis, kurios „laiko sujungę pasaulį iš vidaus". Reikia *ieškoti* šių jėgų: Renesanso filosofijai kaip tik ir būdinga ši ieškojimo, tyrinėjimo nuostata; tiesa, tokia nuostata buvo būdinga jau ir Rogeriui Baconui, tai ieškojimo, eksperimentavimo su daiktais nuostata. Čia jau nebekalbama apie tai, kaip grynai abstrakčiai atskirti ir apibrėžti duotas, žinomas pasaulio sferas, čia ieškoma, kaip prasiskverbti į nežinomas jėgas bei elementus, kurie slepiasi už visų šių išoriškai padalintų sferų. Jų priešprieša ir atskyrimas jau iškyla kaip gryno žodinio, o ne dalykinio pažinimo rezultatas. Tačiau pažinimo dėka prasiskverbti prie šių jėgų reiškia galėti jas *apvaldyti*; gamtos pažinimo patikrinimas yra gamtos apvaldymas. Bet šis procesas iš pradžių buvo suprantamas kaip *magiškas*, o gamtos procesai buvo mąstomi kaip organiški, kaip fiziologiniai: žmogus gali įsiskverbti į gamtą, nes jis pats yra gamtos, tos pačios gyvos gamtos dalis, nes jame gyvena ir veikia tos pačios jėgos kaip ir gamtoje; pažinti gamtą reiškia savo esybės gamtinėms jėgoms susilieti su išorinės gamtos jėgomis.

Taip mes prieiname kitą Renesanso gamtos filosofijai būdingą momentą: pagrindinė jos problema visada yra žmogaus padėtis gamtoje ir vis pasikartojanti mintis, kad tam tikra prasme žmogus yra pasaulio *centras*. Mat jis yra „mikrokosmas", „mažasis pasaulis", kuriame atsispindi „makrokosmas", t.y. egzistuoja ir veikia visos universume esančios jėgos, taigi žmogaus studijos yra kelias į pasaulio studijas bei tyrinėjimą. Todėl PARACELSAS (1453–1541), pvz., laiko mediciną pagrindiniu mokslu; gydytojas žmogaus kūne atpažįsta veikliąsias gamtos jėgas, o tai, ką jis čia pažįsta, vėl atranda didžiojoje gamtoje, net dangaus skliaute: žvaigždynų konsteliaciją, nuo kurios priklauso individas su savo likimu (žvaigždžių poveikis nėra išimčių nežinantis būtinumas, ne fatumas, žvaigždės rodo tendencijas, kurios traukia žmones, pavojus, kurie jam gresia, — inclinant, non necessitant), atitinka organų konsteliacija (gresianti liga atitinka nelaime grasinančią žvaigždę). Tačiau gydytojas, žinantis gamtos jėgas ir jos priešybes, gali reikiamam tikslui panaudoti priešingas jėgas, paimtas iš Dievo duotų žmonėms gydančių žolių ar mineralų, ir stebėti jų poveikį. Taip gydytojas tampa tikruoju Dievo padėjėju bei tarnautoju. Pagal krikščionišką–viduramžišką

sampratą žmogus yra pašauktas Viešpaties–Kūrėjo. Su tokia paskirtimi sutinka ir Renesanso mąstytojai, bet ryškus ir skirtumas, atsiskleidžiantis vėlgi ieškančioje, tiriančioje, klausinėjančioje nuostatoje: žmogus ir jo likimas yra problema, taigi siekiama iš gamtos pažinti žmogaus likimą ir esmę, ir, priešingai, — iš žmogaus esmės — gamtos esmę.

Atskiros gamtos dalys jau nebeturi griežtų bruožų, jos nėra žmogui duotos ir žinomos tiek, kad jam tereikėtų tik aiškiomis sąvokomis apibrėžti tai, kas žinoma. Gamta yra nežinoma karalystė, į kurią žmogus nori įsiskverbti. Tačiau jo nuosava padėtis šiame pasaulyje yra duota ne apreiškimo, kurio jis nuolankiai turi klausytis; jis tiki šia padėtimi, kaip jis tiki savo žvaigžde ir savo laime, fortūna, kurią jis turi rasti, pasiekti, užkariauti. Renesansas yra „išradimų ir atradimų“ laikmetis. Jį užvaldo gyvas susidomėjimas medžiaga, spalvinga daiktų įvairove bei jų sąryšiais, stiprus išradėjų bei atradėjų džiaugsmas; „gamtos“ sąvoka čia apgaubta paslapties ir grožio. Visas Renesanso mąstytojų ir poetų pasaulėvaizdis yra estetinis, vieningas. Tai aiškiausai galima matyti Giordano Bruno kūryboje. Šis pasaulėvaizdis turi patenkinti tiek vaizduotę, tiek grynąjį protą. Estetiniai bruožai ryškūs ir kūryboje Keplerio, kurį galima laikyti vienu moderniojo gamtos mokslo pagrindėjų. Gamtos knyga parašyta „skaičiais ir matematinėmis figūromis“ ir joje vyrauja paprasti skaičių santykiai bei geometriniai dėsniai — šis įsitikinimas remiasi kaip tik prielaida apie gamtos grožį ir visų jos santykių harmoniją.

Viduramžių mąstytojui gamtos tyrinėjimas nėra savitikslis. Tas pats pasakytina ir apie pačią gamtą. Ji veikiau yra tik arena, kurioje vyksta žmonijos istorijos drama nuo nuopuolio iki Kristaus pasirodymo ir Paskutiniojo Teismo. Dabar gamta tampa didele, nežinoma, paslaptinga sritimi, kurioje žmogus siekia patenkinti pažinimo, jėgos poreikį, siekia suprasti savo esmę. Ir ši gamta nepaprastai išsiplečia, kaip ir ją tyrinėjančio žmogaus akiratis, žmogaus, nuėjusio kelią nuo Kolumbo iki Giordano Bruno, atradusio naują žemyną ir sukūrusio pasaulio *begalybės* idėją, o į žemę pažvelgusio kaip į vieną žvaigždę tarp kitų žvaigždžių.

Ši universumo *begalybės* idėja greta dinaminės pasaulio *vienybės* idėjos yra viena žymiausių Renesanso idėjų. Antikos ir viduramžių pasaulėvaizdis yra apribotas ir baigtinis, nejudančių žvaigždžių dangus turi savo tvirtą kiautą, o ir šio apriboto pasaulio viduje viskas turi savo tvirtas ribas, savo abstrakčią esmę ir vietą. Pagal antikinį supratimą tai, kas neturi ribų, apeironas, tai, kas išskydę, ko negalima išmatuoti ir suskaičiuoti, vertinamuoju atžvilgiu yra *že-*

miau už aiškiai ir suprantamai apibrėžtą, suvokiamą formą; tai, kas neturi ribų, taip pat neapibrėžta tuščia erdvė, nusileidžia į žemiausią pakopą, tampa tik potencialia „materija" arba Niekuo, kurio begalybė neturi nieko bendro su „begalybe", t.y. su absoliučia Dievo būtimi. O Renesanse vertinama priešingai: erdvėje ištįsusio pasaulio begalybė paverčiama giminiška Dievo esmei ir atitinkančia žmogaus esmę, nes žmogui būdinga veržtis į begalybę, į tai, kas neturi ribų (Ficino ir Pico della Mirandola, remdamiesi šiuo žmogaus sielai būdingu veržimusi į begalybę, daro išvadą apie tos sielos nemirtingumą; be to, Pico šį veržimąsi laiko žmogaus laisvės ir nepriklausymo nuo žvaigždžių ženklu, jis kovoja prieš astrologiją ir fatumą. O Pomponazzi iš to, kad žmogus ilgisi begalybės, atsisako daryti išvadą apie tikrąją begalybę ir teigia žmones valdantį fatumą, su kuriuo žmogus turįs susitaikyti. Jau anksčiau minėjome, kaip Paracelsas, gydytojas, žmogų traktuoja esantį tarp valios ir fatumo, ir nori jį mokyti ar jam padėti, pažinimu paveikti jo likimą).

Charakteringus bruožus ši begalybės idėja įgauna tik vokiečių mąstytojo NIKOLAJAUS KUZIEČIO kūryboje (apie 1401–1464). Kuzietis taip pavadintas pagal savo gimtąjį miestą Kuezą prie Mozelio. Jis buvo vyskupas, kardinolas, popiežiaus legatas. Kuziečio raštai, pirmiausia knyga „Apie mokytą nežinojimą" rodo, kad jis buvo neoplatoniškas mistikas, daugiausia paveiktas Dionisijo Areopagiečio ir Eriugenos. Bet kokio pažinimo galutinis tikslas yra kilimas į Dievą, Dievo, kaip giliausios esmės ir absoliučios aukščiausios būties, pažinimas. Tačiau šį tikslą galima pasiekti tik negatyvioje teologijoje; tas mokslingas nežinojimas kartu yra ir aukščiausia mums įmanomo žinojimo forma. Visus kitus objektus mes pažįstame, skirdami vienus nuo kitų, priešstatydami jiems priešybę. Tačiau Dievas neturi priešybės. Negana to, jame susivienija visos priešybės, jis yra coincidentia oppositorum, jame susivienija esmė ir veikimas, galėjimas ir būtis; possest, „galėti–būti" — taip savo žodžiais Kuzietis vadina Dievą. Dievas yra begalybė, būtent tai, kas be galo didelis ir be galo mažas, minimumas — mažiausiame daikte ir maksimumas — pripildantis tai, kas didžiausia. Todėl savo pažinimu mes labiausiai priartėjame prie Dievo, kai pereiname nuo baigtinumo prie begalybės ir suprantame, kaip šiame perėjime susivienija priešybės. Dievo pažinimą ir esmę Kuzietis iliustruoja ir matematiniais pavyzdžiais. Jeigu vienas trikampio šonas imtų be galo didėti, tai didėtų ir kiti du tol, kol jie begalybėje sutaptų su tiese. Jei apskritimo skersmuo didės iki begalybės, tai ir apskritimo linija sutaps su tiese. Kaip begaliniame apskritime centras, skersmuo ir periferija yra

viena, taip ir tai, kas aktualiai begalinis, Dievas — yra visa ko pradžia, visa apimantis ir visur esantis. Dievas yra aktuali begalybė, pasaulis nėra aktualiai begalinis. Jis tik „neturi pabaigos", tačiau kaip tik ši nepabaigiamybė byloja apie pasaulio kilmę iš absoliučios begalybės, pasaulis — tai lyg baigtinė begalybė arba sukurtas Dievas. Ir čia vėl aiškinama matematiniais pavyzdžiais: begalinė skaičių eilė — tai vienybės sklaida; linija, paviršius, kūnas — tai taško sklaida. Taip Kuzietis savotiškai sujungia metafizinę–teologinę ir matematinę spekuliacijas, kitaip tariant, pastaroji tampa pirmosios pagrindu. Tačiau matematinė spekuliacija skatina jį apmąstyti be galo mažus dydžius, *ribą* ir sudaryti jais paremtas matematines sąvokas, kurios panaikina tariamai sustingusią matematinių struktūrų priešybę. Antikinė matematika — geometrija ir aritmetika — daugiausia buvo statiška, ji tyrinėjo tik pastovias, abstrahuotas figūras ir skaičių sąvokas (geometrinėmis figūromis vaizduojamus kvadratinius, trikampiškus, stačiakampiškus, kubinius, piramidinius skaičius ir t.t.), nors Archimedo akshaustinis metodas jau rodo dinamiškos, ribų perėjimui tarnaujančios traktuotės reikšmingą pradžią. Naujųjų laikų matematiką charakterizuoja principinių matematinių sąvokų kūrimas, besiremiantis ribos stebėjimais ir progresija, — čia Kueso kardinolas pirmasis parodė kelią, kuriuo vėliau ėjo Kepleris ir Kavaleris, Newtonas (Niutonas) ir Leibnizas (Leibnicas). Tačiau tos matematinės spekuliacijos transformacija į teologinę–metafizinę, nors ir kokia keista mums ji atrodytų, savo ruožtu reikalauja žvelgti į gamtą kaip į dinamišką ir vieningą visumą, kurios galutinė veikli jėga yra pats Dievas ir kurios begalybė yra tikroji ryšio su Dievu grandis.

Dievas yra begalybė, todėl niekad nesuvokiamas, jis yra pasislėpęs — Deus absoconditus. Asmeniškumas, patriarchalumas, kurį atitinka žmogaus saugumas motiniškose Bažnyčios „įsčiose", dingsta iš Dievo santykio su žmogumi, ir šiam dideliam Bažnyčios veikėjui, kuris, vadovaujamas popiežiaus (galima sakyti, vadovaujamas žymios asmenybės proto bei valios), siekia suvienyti visą krikščioniją. Žmogus *ieško* Dievo, jame gyvas Dievo ilgesys, įgaunantis begalybės ir tobulumo ilgesio formas. Kita vertus, kiekviena kūrinijos pasaulio esybė *sustingsta* savo rūšyje, savo giminėje, siekia savisaugos, *savo* rūšies tobulumo. Toks yra ir žmogus, kuris siekia tapti tobulu žmogumi. Tačiau iš visų sukurtų būtybių tik žmogui lemta matyti šį žmogiškumo tobulumą, tobulą žmogų Kristuje, žmogumi tapusioje Dievybėje. Žmogus įkūnija begalybę, tobulumo siekį ir siekimą būti žmogumi. Ir Kuziečiui žmogus yra mikrokosmas, esy-

bė, kuri, būdama pasaulio viduryje, stovėdama ant aukštesnės ir žemesnės gamtos ribos, jas abi susieja ir apie abi žino, jas pažįsta, nors tai ir būtų, jei kalbama apie Dievo pažinimą, docta ignorantia forma. Dievas, tapdamas žmogumi, išgano mikropasaulį, o drauge — ir pasaulį. Tačiau žmogus tampa visišku žmogumi tapdamas Kristumi. Kuzietis atstovauja tam „krikščioniško humanisto" tipui, kuris savo teorijoje sujungia antikinį „tapk, kuo tu esi", savos esmės realizavimo idealą, su krikščioniškuoju atsidavimo, pasišventimo Dievui idealu. Bažnyčia, kaip išpažįstančiųjų Kristų bendruomenė, jam yra žmonijos tobulybė.

Deus absconditus, Dievas, kurio mes *ieškome* kaip pasislėpusio nuo mūsų ir kurį mes randame žmogumi tapusiame Dieve, Kristuje, yra ir LUTHERIO (Liuterio) Dievas, nepaisant prarajos, kuri skiria reformatorių ir karingą naujos Bažnyčios įkūrėją nuo popiežiaus legato, norinčio suvienyti Vakarų ir Rytų krikščioniją.

Renesansas kartu yra *reformacijos* laikmetis. Reformacijos judėjimams pirmiausia bendra tai, kad jie neigia dvasininkijos ir „matomos" Bažnyčios tarpininkavimą. Siela, kiekviena žmogaus siela, tiesiogiai bendrauja su Dievu, kiekvienas žmogus yra „kunigas". Tikroji Bažnyčia — tai nematoma bendrija tų, kas patiria malonę. Neigdama šį Bažnyčios tarpininkavimą ir kartu žmogų tvirtai aukštyn pakopomis vedantį pažinimą, reformacija susiliečia su mistika. O kai ji sielą iškelia vieną prieš Dievą, ji kartoja Augustiną. Tai rodo ir slegiantis šios sielos nuodėmės bei kaltės jausmas, kuris tiek žlungant antikinei visuomenei, religijai, mokslui, tiek dabar, griūvant Bažnyčios tarpininkės padėčiai, pavirsta vienišumo išgyvenimu. Teorija apie kiekvieno žmogaus buvimą kunigu rodo, jog labai išauga žmogaus savimonė; tokios savimonės naivią—pagyrūnišką formą mes matome ankstyvojo Renesanso gamtos filosofų, alchemikų, visų galų meistrų, tarkime, Pico della Mirandolos ar Cardano kūryboje, kur ji išraiškingai pasirodo kaip mikrokosmo idėja. Tačiau kaip tik reformatoriai ją apgaubia baime ir abejone, jausmais, kuriais religinis žmogus reaguoja į tai, kad jis paliekamas vienas su savimi ir sau. Nuo tikrosios mistikos reformacinis judėjimas skiriasi tuo, kad jis remiasi besąlygišku „Šventojo Rašto" autoritetu. „Žodžio neturite ginčyti" — tai tvirtai suformuluota apreikšta tiesa, kurios negalima iškraipyti. Taigi tai ne vidinė gnostinė žiūra ar asmeninis apreiškimas, o pasyvus savęs apšvietimas neginčijamu parašytu žodžiu. Įsikūrus naujai Bažnyčiai, atsiveria kelias į protestantišką scholastiką (Melanchtonas: kaip mokytojui reikia formos, taip jaunai Bažnyčiai reikia filosofo, kuris nebūtų sofistas ir turėtų tei-

singą metodą, — reikia Aristotelio). Beje, negalima nepaminėti, kad prasidedant kontrreformacijai, katalikiškoje scholastikoje iškyla žymus ir įtakingas mąstytojas bei rašytojas, ispanų jėzuitas FRANZAS SUAREZ (Fransiskas Suaresas, 1548–1617).

Protestantiškai mistikai atstovauja (patirdami maginės Paracelso gamtos filosofijos įtaką) SEBASTIANAS FRANCKAS (1499–1543), VALENTINAS WEIGELIS (Vaigelis, 1533–1588) ir Gerlico batsiuvys JAKOBAS BÖHME (Bėmė, 1575–1624). Čia visur ryški priešprieša protestantinės ortodoksijos ir scholastikos pažodiniam tikėjimui Biblija. Negalima neįvertinti sąsajų su Lutherio išleista „Vokiečių teologija" ir Eckharto mokykla, bet čia esama ir ryškių naujų bruožų. Böhme Dievą laiko ne rymančia amžina būtimi, bet valia, kunkuliuojančiu gyvenimu. Dievas apsireiškia žmonėse, ir per žmones jis vėl sugrįžta į save; Dievas tampa pasauliu ir žmogumi, kad save surastų, pažintų. Šiame atsiskleidimo procese būtinas ir blogis, nes be jau pačiame Dieve slypinčio tamsos ir blogio „kontrpostūmio" negalėtų būti pasaulio tapsmo bei formavimosi. Todėl visas gyvenimas neišvengiamai yra ir geras, ir blogas. Kūrybiški ir reikšmingi kalbos požiūriu vokiški Böhme's darbai yra keistas gaivališkumo ir moksliškumo, vaizdingos išraiškos jėgos ir išsikerojusios fantastikos mišinys.

Viena vertus, reformacija kovoja už tai, kad religinis gyvenimas būtų išlaisvintas iš bažnyčios akivaizdžios globos bei jos pretenzijų tvarkyti ir interpretuoti Dievo valią. Tačiau reformacijai būdingas ir kitas aspektas: ji siekia pasaulietinį gyvenimą išvaduoti iš religinio gyvenimo įtakos ir reguliavimo, iš religiškai sankcionuojamos ir grindžiamos moralės, kovoja už „pasaulietiškumo" autonomiją bei nuosavas teises, nors ta „pasaulio" autonomija ir prieštarautų „Dievui".

Ankstyvojo kapitalizmo prekinis ūkis ir miestų suklestėjimas nuo XIII šimtmečio pamažu griovė nelaisvą viduramžių ūkį ir sustabarėjusią luominę visuomenės santvarką. *Buržuazija*, atstovaujanti naujajai ekonomikai, kaip vienintelis laisvas luomas, atsiribojęs tiek nuo diduomenės ir dvasininkijos, tiek ir nuo nelaisvos valstietijos, suklesti ir politiniu, ir kultūriniu atžvilgiu. Jos galios viršūnė yra XV ir XVI šimtmečiai, vėliau, valdovų absoliutizmo laikais, ją apriboja auganti suverenų valdžia. Iš tos aplinkos, o ne iš dvasininkijos iškyla daugiausia Renesanso mąstytojų ir filosofų. Oficialioji viduramžių ūkio moralė, būdama, kaip kiekviename santykinai stabiliame ūkyje ar visuomenėje, viešpataujančio mąstymo bei vertinimo būdo išraiška, jo sankcija ir gynimas, yra kone neasmeninė mo-

ralė; asmeninės savybės, talentai, valios preferencijos, visuomeninė padėtis ir pagal Dievo įsakymus tvarkomas turtas nėra nuopelnas, asmeninis pranašumas ar kokios nors teisės priežastis. Griežtai sutvarkytoje visuomenėje kiekvienas sluoksnis turi savo pastovią vietą ir savo buvimo teisę; vargšai, neturtingieji turi gauti iš turtingųjų išmaldos, nes turtingajam reikia vargšo kaip vargšui — turtingojo; turtingasis, neturėdamas galimybės duoti vargšui išmaldos, kenkia savo sielai ir neaukoja aukos, kurios reikalauja teisingas jam tekusio gėrio valdymas; kita vertus, vargšams duotas skurdas, idant jis būtų kantriai ir krikščioniškai nuolankiai kenčiamas. Siekimas peržengti savo luomą, prasimušti, nors tai būtų daroma ir remiantis asmeniniais sugebėjimais ar įnirtingai dirbant, šiai statiškos visuomenės moralei atrodo bent jau įtartinas. O Renesanse, pirmiausia Italijoje, susikuria asmens moralė arba, geriau sakant, čia imama vertinti asmenybė, branginama „virtù", dvasios ir charakterio jėga, padedanti individui kurti savo likimą, pasiekti laimę, „fortūną", nugalėti konkurencinėje kovoje, todėl tokia moralė yra beveik anapus gėrio ir blogio. Be to, suyra viduramžiška vieninga valstybė, netenka galios viduramžiška valstybės idėja — pasaulinės valstybės, žemiškosios civitas Dei, Romos imperijos krikščioniškosios sekėjos idėja. Miestuose, kurie sustiprėjo ir tapo savarankiški, atgimsta antikinis polis. Sąmoninga organizacija, racionali struktūra, asmeninis individo valdymas akivaizdžiai suteikia valstybei naują formą, išlaiko ją, daro ištvermingą. Prancūzijoje ir Anglijoje susikuria pirmosios nacionalinės valstybės, visur plėtojasi nacionalinė kultūra ir literatūra, stiprėja asmenybės savitumas, tobulėja jos elgsena.

Renesanse pagrindžiama nauja valstybės filosofija, kurios pagrindinės kryptys išryškėja XV ir XVI amžiais. Florentietis NICCOLO MACHIAVELLI (Makiaveli, 1463–1527) yra nacionalinės valstybės valdžios teoretikas. Politika, besiremianti tokios valstybės idėja, valstybės išsilaikymą ir jos galios augimą laiko galutine besąlygiška vertybe bet kokiam politiniam veiksmui. Tokia politika ir buvo pavadinta makiaveliškąja. Makiavelizmas griežtai atskiria politiką ir moralę, tiksliau sakant, moralę pajungia politikai. Politikos, t.y. atsakingo politiko veiklos, tikslas turi būti tik valstybės išlaikymas bei jos galios stiprinimas; tai, kas tarnauja šiam tikslui, yra pateisinama ir gera. Pati moralė, religija — tai galiausiai priemonės politikui atskirus piliečius padaryti paklusnius ir naudingus valstybei. Todėl Machiavelli abejingas krikščioniškajai moralei ir religijai, jis labiau vertina romėniškąją pilietinę dorybę, o ne nuolankumą. Tačiau makiaveliškajai valstybei gresia vienas sunkumas:

atskiras pilietis čia susaistytas papročių ir religijos, teisės ir virš jos iškilusios valstybės prievartos, tačiau kas varžo patį valstybės veikėją, valdantį valstybės mašiną, moralę, „viešąją“ nuomonę? Kas kliudo jam valstybę padaryti savo privačios naudos priemone? Čia lieka tik viena: privatūs „valdovo“ interesai turi sutapti su valstybės interesais, jo padėtis turi būti taip suformuota, kad jo džiaugsmai ir vargai sietųsi su valstybės džiaugsmais ir vargais. Čia ir glūdi gilesnė makiaveliškojo „principo“ esmė: valstybėje turi būti asmuo arba klasė, kuri apie save galėtų pasakyti, kad ji yra valstybė, nes valstybės gerovės ir galios augimas reiškia jos pačios gerovės ir galios augimą. Pagaliau — kur yra valstybės ribos, ten yra ir teisės bei moralės ribos, kur valstybės susipriešina, ten yra tik militarinė ar politinė kova dėl valdžios.

Netrukus greta Machiavelli'o iškilo kita asmenybė, visu šimtmečiu jaunesnis HUGO GROTIUS (Grocijus, 1583–1645). Machiavelli buvo italas, Grotius — olandas; pirmojo šalis buvo draskoma išorinių ir pilietinių karų, jai buvo grasoma iš išorės, ji siekė nacionalinės valstybės; o Grotius yra klestinčios prekybinės valstybės palikuonis, valstybės, kuri pergalingai išsikovojo nepriklausomybę ir dabar visose jūrose mato savo laivus. Machiavelli'ui atspirties taškas yra valstybė, Grotiui — *teisė*. Pirmajam valstybė — šaltinis teisės, kuri yra tik priemonė piliečiams valdyti; antrajam — valstybė yra *teisės garantas, jos gynėja*, teisė nuo valstybės nepriklauso, egzistuoja iki jos ir dėl to nesibaigia kartu su valstybės sienomis. Grotius ypatingą dėmesį ir savo darbą skiria tarptautinei, tautų teisei („Apie taikos ir karo teisę“). Kiekvienas žmogus iš prigimties turi tam tikras teises, vadinasi, egzistuoja savaiminę galią turinti, grynuoju protu pažįstama *prigimtinė teisė*. Tačiau, kad ši teisė būtų pripažįstama, ji turi įgyti realią galią, turi remtis valstybės prievarta. Valstybė ir jos galios priemonės sukurtos tam, kad apsaugotų teisę ir įgalintų ją praktiškai įgyvendinti.

Pagrindinė ir pirminė žmogaus teisė, kuriai ginti sukurta valstybė, Grotiui sutampa su teise į *nuosavybę*. Valstybė, jos būtinumas atsiranda kartu su privatine nuosavybe ir poreikiu ją saugoti. Žinoma, individas taip pat turi teisę tvarkyti savo gyvenimą, teisę į savo kūno neliečiamumą, tačiau ir šios prigimtinės teisės konceptualiai pajungiamos teisei į nuosavybę: nuosavas kūnas tam tikra prasme yra įgimta, pirminė žmogaus nuosavybė. Ir kaip galų gale viskas yra parduodama, perleidžiama, tai tokia yra ir nuosavo kūno laisvė. Grotius tam tikromis aplinkybėmis pateisina vergiją: kare atsiranda „teisė“ nukariautos šalies gyventojus pavergti, nes juos ga-

lima užmušti arba tam tikra prasme jų gyvybę išpirkti laisvės kaina. Čia aiškiai matyti, kad ši siaubinga teisė, prieštaraujanti idėjai apie valstybę — *žmonių teisių saugotoją*, glaudžiai susijusi su centrine „nuosavybės" savokos vieta žmogaus teisių sistemoje. Turtą aš galiu keisti, parduoti, sumokėti kaip atlyginimą; jei laisve galiu sumokėti už gyvybę, tai abu šie dalykai yra prekės arba turtas.

Prie šių dviejų prisijungia dar viena valstybės esmės ir būties idėja: *demokratinės* valstybės idėja. Klasikinis jos atstovas buvo Rousseau (Ruso), o Renesanso pradžioje ji pirmiausia pasirodo vadinamųjų „monarchomachininkų" doktrinoje. Jų teorijos pagrindinis klausimas yra karaliaus, valdovo padėtis. Machiavelli'o teorijoje valdovas, kaip valstybę valdantis asmuo, susilydo su pačia valstybe, kuri savo ruožtu yra besąlygiškas piliečių šeimininkas, o aptariamoje teorijoje karalius tampa tik liaudies įgaliotiniu. Tauta yra pirminis ir tikrasis suverenas, dėl jos ir už ją veikia valdovas, kurį nuolat kontroliuoja liaudis bei jos duoti įstatymai. Mat įstatymas neleidžia karaliui savavaliauti, įstatymas yra ne valdovo valia, bet jos apribojimas, valdovas yra žemiau, o ne aukščiau įstatymo.

Įdomu tai, kad monarchomachinėje teorijoje, kuri iš dalies yra sąmoninga viduramžiškos–bažnytinės valstybės sampratos reakcija į moderniąją nacionalinę valstybę, linkstančią į savarankiškumą bei pasaulietiškumą, išryškėja tendencija valstybę padaryti absoliučia vertybe ir savitiksliu (Kardinolas Belarminas, ispanų jėzuitas Mariana).

Socialistines idėjas randame išgalvotuose idealios valstybės aprašymuose, „Utopijose". Toks yra ir THOMO MORO, Henriko VII ministro, mirtimi užmokėjusio už savo opoziciją, to paties pavadinimo veikalas („Apie geriausią valstybės santvarką ir apie naująją utopijos salą", 1516). Tai romanas, bet ne linksminantis, o iškeliantis idealą tvarkos, kurioje pirmiausia rūpinamasi, kad būtų gaminamos gyvenimui reikalingos gėrybės ir paskirstomos *kiekvienam*; čia rūpinamasi, kad kiekvienas dirbtų, kiekvienam liktų laisvo laiko dvasiai puoselėti ir išvengti kūno nelaisvės. Tos idėjos iškyla ir „Saulės mieste" — veikale, kurio autorius — dominikonas THOMAS CAMPANELLA (gimęs 1568 Kalabrijoje; kadangi jo politiniai raštai sukėlė įtarimą, jis 30 metų buvo kalinamas ir mirė 1639 metais). „Saulės mieste" socialinio tiesingumo valstybės idėja susiejama su pasaulinės monarchijos, vadovaujamos popiežiaus, idėja.

Prie valstybės teoretikų prisijungia *moralistai ir psichologai*. Valstybės teorija virsta juridine konstrukcija, o psichologinės pažiūros, moralizuojanti antropologija kreipia žvilgsnį į charakterių, tipų

įvairovę, kylančią iš gyvenimo turtingumo ir istorijos vyksmo, todėl čia linkstama į eseistinę formą, kurios prielaida — meninis žvilgsnis. Psichologinių esė meistras yra MICHELIS DE MONTAIGNE'IS (Mišelis de Montenis, 1533–1592), kuris pradeda didžiuosius prancūziškus „écrivains", vedančius į Voltaire'ą ir Rousseau. Tikroji Montaigne'io tema — savižina, savižina žmogaus, kuris sau pačiam tapo mįsle bei problema. Tai ne „žmogaus" padėties kosmose problema, bet konkretaus individo, save vadinančio „Aš", problema. Save patį Montaigne'is mėgina pažinti, pereidamas per pasaulį ir istoriją ir palygindamas žmones, gilindamasis į juos. Tačiau šis pažinimas visada neišbaigtas, kaip nepažini mums yra ir bet kokių daiktų ir netgi savojo gyvenimo kilmė bei tikslas. Humanistas Montaigne'is žino filosofines senovės teorijas, iš kurių priimtiniausias jam yra skepticizmas, šiek tiek supasaulietintas, sumišęs su riteriška–stojiška pažiūra į gyvenimą bei mirtį ir nežymiu polinkiu į dvasinį epikūrizmą.

Greta sąmoningojo prancūzų skeptiko, plunksnos ir žmonių pažinimo meistro Montaigne'io iškyla anglų esė meistras, ambicingas valstybės veikėjas FRANCIS BACONAS (Beikonas). Baconas Verulamietis, Elžbietos ir Jokūbo I ministras, paveikus retorikas ir agitatorius, prievartiniu laisvalaikiu tampa rašytoju. Jis sukuria mokslinės kultūros paveikslą, akinančios žmogaus viešpatijos gamtai paveikslą, ir tai jau nebe romanas, nebe utopija („Naujoji Atlantida"), čia apeliuojama į metodą, surenkama ir apdorojama plati medžiaga.

Baconas yra pranašas, o ne naujo *gamtos mokslo* kūrėjas. Pačią gamtotyrą iškelia atskiri genialūs laimėjimai: žymiausias atstovas yra Torūnės kanauninkas KOPERNIKAS. 1543, jo mirties metais, buvo paskelbtas traktatas „Apie dangaus sferų sukimąsi", kuriame išdėstyta heliocentrinė Koperniko pasaulėžiūra. Teorija apie žemės sukimąsi aplink Saulę nebuvo svetima ir senovei, vėlyviesiems pitagorininkams ir platonikams, bet jų idėjos liko bevaisės, nes buvo izoliuotos ar prislopintos Aristotelio autoriteto. Dabar tai iškyla kaip aistringai ginčijama mintis, po to — kaip pergalinga idėja, kuri tampa netgi naujos pasaulėžiūros centru.

Žemė jau nebėra statiškas pasaulio centras, ji tampa žvaigžde tarp žvaigždžių. Taip lyg ir įveikiama esminė Aristotelio astronominio ir žemiškojo pasaulio priešprieša, jos vietoje iškyla vienos, visur tiems patiems dėsniams paklūstančios ir tų pačių jėgų valdomos gamtos idėja. Kai nukrenta tvirtas nejudančių žvaigždžių lukštas, kai nejudančios žvaigždės mąstomos kaip saulės ir kitų planetų cen-

trai begalinėje erdvėje, žemė tampa maža visatos dulkele — ta pati žemė, kuri pagal viduramžišką pasaulėvaizdį turėjo būti arena „pasaulinės istorijos“, dėl kurios buvo sukurtas ir pasaulis. Iš naujo pasaulėvaizdžio išplaukiančias emocingas išvadas pirmiausia matome GIORDANO BRUNO raštuose (Džordano Bruno, „Apie priežastį, pradą ir vienovę“, 1584, „Pelenų dienos puota“, „Apie herojinį entuziazmą“ ir t.t.). Bruno buvo puikus italų renesanso poetas–filosofas, kuris nusivilkęs dominikono abitą, gyveno neramų keliautojo gyvenimą ir galiausiai 1600 metais buvo sudegintas Romoje kaip įsitikinimų kankinys. Pagrindinė jo idėja yra pasaulio begalybės ir vienybės idėja. Pasaulis begalinis, viršus ir apačia, centras ir horizontas egzistuoja tik stebėtojui, nėra jokio sunkumo ir lengvumo, o tik tokio pat veržimasis prie tokio pat, saulės dalies — prie saulės, žemės — prie žemės. Pasaulis yra tarsi *vienas* gyvas organizmas, jo siela yra Dievas, kuris pasaulį judina ne iš išorės, kaip vežikas žirgus, bet kaip vidinis pasaulio principas, veikiantis tiek visumoje, tiek kiekvienoje atskiroje dalyje. Pasaulis apskritai yra įdvasintas organizmas; kartu jį sudaro suformuoti elementai, „monados“, kurias formuoja ir išlaiko vidinis savisaugos ir formavimosi instinktas. Nors žmogus yra mažytė begalinio pasaulio dalelė, jis savyje junta universumo pulsą, jame vyksta dieviškasis visumos gyvenimas. Nuo invidivo laikinumo, nuo savų kančių bei norų Bruno žvilgsnis kyla į visumos harmoniją ir amžinybę, ir jos „herojinis entuziazmas“ triumfuoja kančios ir mirties akivaizdoje.

Atsiremdamas į Koperniko teoriją, Bruno fantazija ir jausmu kūrė metafizinį pasaulėvaizdį. O Koperniko mokslinius laimėjimus tiesiogiai plėtojo JOHANNAS KEPLERIS (1571–1630) ir GALILEO GALILEI (Galilėjus, 1564–1642). Bruno (kaip vėliau ir Goethe) šaltai, netgi neigiamai žiūri į matematiką ir matematines gamtos pažinimo išvadas. Mat jam atrodo, kad jos pateikia schemą, užuot pateikę gyvą tikrovę. Stiprus estetinis momentas dar jaučiamas ir Keplerio pasaulėvaizdyje. Tuo tarpu Galilei mechanikos principai aiškiai ir griežtai teigia, kad pažinimo esmė bei prasmė — matematinis *gamtos dėsnių* pažinimas. Pažinti gamtos procesą — kūno kritimą, švytuoklės svyravimą — pirmiausia jam reiškė padalinti jį į atskiras išmatuojamas dalis: kritimo erdvę ir laiką, svyravimo trukmę ir švytuoklės ilgį, kad po to (eksperimentuojant su gamta) būtų galima patikrinti šių dalių (joms priskirtų skaičių) funkcinę priklausomybę. Taigi aristoteliškas–scholastines formas, daiktuose glūdinčias „esmes“, kurios turėtų apibrėžti jų elgesį, pakeičia proceso vyksmą griežtai aprašantis *gamtos dėsnis*. Aristotelis norėjo paaiš-

kinti kūnų kritimą tuo, kad jie, kaip „sunkūs“ kūnai, turi Visatoje savo „natūralią vietą“ ir ieško jos. Galilei atmeta tiek tokį klausimą, tiek atsakymą. Jis klausia ne „kodėl“ krenta kūnai, bet „kaip“ jie krenta. Ir atsakoma ne teigiant daiktuose pasislėpusias, jų elgesyje iškylančias kokybes, bet remiantis kritimo dėsniu, kuris gaunamas analizuojant patirtį, pateikiant matematinę hipotezę ir ją patikrinant eksperimentu. Gamta yra *viena*, nes ją visą valdo tie patys pagrindiniai dėsniai. Žemiškam ir astronominiam judėjimui galioja inercijos dėsnis, pagal kurį kiekvienas kūnas yra rimties būklėje arba jam būdingas vienodas tiesiaeigis judėjimas tol, kol jo neveikia išorinės jėgos. Tai vėl paneigia aristotelišką abiejų judėjimų „esminį skirtingumą“ ir paruošia prielaidas astronomijos ir mechanikos susiliejimui, kurį vėliau užbaigė Newtonas. Mechanika tampa pagrindiniu gamtos mokslu; organinis pasaulėvaizdis užleidžia vietą mechaniniam: vietoj magijos iškyla technika, vietoj kokybių — kiekybių fizika, tikrovės elementais laikanti tik matuojamus ir skaičiuojamus faktorius.



VI

XVII IR XVIII AMŽIŲ FILOSOFIJA

1. KARTEZIANIZMAS

Viduramžių filosofijos istorija buvo vieninga ir uždara; palyginti su antikos dvasinio gyvenimo idėjų, krypčių ir problemų įvairove, ji atrodo beveik vienatonė. Nuo šio vienodumo labai skiriasi Renesanso audra ir veržimasis su gausybe savitų, nors ne visada originalių mąstytojų; kiekvienas jų pasaulį atspindi tarsi vis iš naujo, seniausi minties lobiai čia susipina su nauja, genialia kūryba, mokslinė intuicija — su išsikerojusia fantastika. Dabar vėl mes patenkame į visai kitokį pasaulį, tam tikra prasme primenantį viduramžius. Apžvelgdami naujosios filosofijos raidą nuo XVII šimtmečio pabaigos iki XVIII šimtmečio pabaigos, matome aiškią ir nuolatinę pažangą. Ta raida, nepaisant mąstytojų asmenybių ir sistemų skirtumų (Descartes'o, Spinozos, Hobbeso, Locke'o, Leibnizo kūryba), visgi turi nepaprastai daug bendrų bruožų, ryškiai pasikartojančių problemų ir sąvokų.

Šią vienybę pirmiausia lėmė vienas faktorius: tai reikšmė, kurią šioje epochoje filosofijai turėjo gamtos mokslas, tiksliau — *matematinė fizika.* Šių dalykų ryšys jau išoriškai atsiskleidža tuo, kad visi to laikmečio filosofai perėjo gamtos mokslo mokyklą, o iškiliausi atstovai — pirmiausia Descartes'as ir Leibnizas — patys buvo žymūs matematikai ir fizikai. Matematinis gamtamokslis yra pirmasis savarankiškas naujųjų amžių mokslas, kuris savo vaisingų rezultatų, savo ryškios ir tolygios pažangos dėka tampa mokslo pavyzdžiu. Tai paskatina gamtos mokslų *metodą* perkelti į tas sritis, kurios nepriklauso „gamtai“ siaurąja prasme.

Taip mes prieiname pirmąją bendrą problemą, kuri nuo Descartes'o iki Kanto yra visų filosofinių svarstymų pradinis taškas: tai teisingo metodo problema. Pirma reikia atsakyti į klausimą apie mū-

sų pažinimo būdą, o tik po to imtis darbo, tada jau tyrinėti žmogaus protą, taigi atsakyti reikia iki „pasaulio" pažinimo. Sąmoningas vadovavimasis visuotiniu pažinimo metodu — štai kas pirmiausia skiria šiuos filosofus nuo jų pirmtakų ir skatina didžiuotis.

Pavyzdžiu imkime matematinį, geometrinį pažinimą. Ypatinga geometrijos teigiamybė yra jos uždara sisteminė struktūra, būdas, kuriuo ji, remdamasi aiškiomis sąvokomis bei įžvalgiomis aksiomomis, kuria mokslinį įrodymų statinį. Todėl visur pagrindinis metodologinis klausimas yra klausimas apie galutinius „neginčijamus principus" ir galutines „neskaidomas" sąvokas. Jeigu mums pavyksta rasti šias sąvokas ir principus, tai jų dėka gaunamas *„aiškus ir akivazdus"* vaizdas tos objekto srities, kuriai tos sąvokos ir principai taikomi. *Tačiau aiškumas ir akivaizdumas yra tiesa*, arba, kitu atveju, *klaida* ir apsirikimas yra *„painumas"*, neaiški pagrindinių elementų painiava, netikslus konceptualiai skirtinų elementų bei jų tarpusavo santykių supratimas.

Filosofijos tikslas yra aiškus ir akivaizdus *tikrovės* vaizdas. Tačiau tikrovė — tai ne tik *fizinis pasaulis*, kurį pavyzdingai nagrinėja fizika, bet tai ir *siela*, ir *Dievas*. Reikia siekti tikrovės visumos vaizdo, kuris būtų kuriamas ant vieningo pagrindo. Atsakymas į klausimą apie žmogaus ir Dievo, kūno ir sielos santykį turi remtis iš aiškių ir akivaizdžių sąvokų kilusiais aiškinimais.

Galutiniai, aiškūs ir akivaizdūs, taigi tikrai vienas nuo kito skirtini elementai apibrėžiami perimtu filosofiniu pasaulio *„substancijų"* — res, daiktinių faktorių — terminu. Taigi, kai klausiama, iš ko susideda pasaulis, klausiama apie šias substancijas, apie tai, kas substanciškai tikra. Tačiau ši tikrovė kartu yra aktyvi, nes susijungimas kartu yra ir sąveika to, kas vyksta pasaulyje, priežastis yra substancijos ir jų tarpusavio ryšiai. Jei mes žinome šias substancijas, tai mes žinome jų tarpusavio santykius, jų viena kitos veikimo būdą. Jeigu nagrinėjimas, „analizė" prasiskverbė iki jų, tai ir „sintezei" pasiseka mintyje iš jų sukurti pasaulį, konceptualiai jį sukonstruoti. „Substancija" ir „priežastis", „substancialumas" ir „priežastingumas" yra sąvokos (pirmosios yra prepozityvinės), kuriomis daugiausia ir domisi XVII bei XVIII amžių filosofija. „Analizės" ir „sintezės" metodas orientuotas į matematinį–gamtamokslinį metodą, o šios sąvokos orientuotos į formą, kurią jos įgauna taikomos fiziniam pasauliui: substancija traktuojama pagal analogiją su fiziniu „daiktu", netgi „sielos substancija" virsta savo rūšies neištįsusiu sielos daiktu; „priežastis" ir „padarinys" taip pat susiję tiek sieloje, tiek kūne, ir Dievas galiausiai nėra kita žodžio prasme substancija

ir priežastis negu daiktai, kuriuos mes taip vadiname (nors turbūt neteisėtai taip vadiname). Tik vienu atžvilgiu Dievas, žinoma, skiriasi nuo visų kitų fizinių ar dvasinių objektų: jis yra „begalinis“, o visa kita — „baigtina“. „Begalybės“ sąvoka ir „beribiškumo“ bei baigtinumo ryšys, klausimas apie vieno atsiradimą iš kito jau Renesanse vaidino svarbų vaidmenį. Tą patį mes matome ir čia, tik čia tie dalykai, kuriuos Renesanso filosofija suvokė jausmu ir bandė apibrėžti per analogijas, tampa aiškiomis ir akivaizdžiomis sąvokomis.

Iš pradžių buvo manoma, kad substancijos ir priežastingumo sąvokos savaime suprantamos ir vartotinos. Klausiama, kokios yra pasaulio substancijos. Kad apskritai jų esama, kad „substancijos“ sąvoka prasminga ir tinkama, — visa tai nekėlė abejonių. Nebuvo abejojama ir tuo, kad esama „neskaidomų sąvokų“ ir „neginčijamų principų“, kuriuos turinti atrasti analizė. Tačiau pamažu pačios šios sąvokos ėmė virsti *problema*, buvo klausiama ir domimasi jų galiojimu: taip pažinimo teorija, kuri aiškina ir formuluoja metodą bei jo prielaidas, tampa pažinimo *kritika*, kuri mėgina nustatyti jo ribas.

Pagaliau šios epochos filosofijos istorijos negalima suprasti ir apibūdinti be sąvokos, kuri nuo Descartes'o tampa pagrindine aptariant sielos problemą, jos santykį su pasauliu ir su Dievu: tai *sąmonės* sąvoka.

Antikinė filosofija tapatina sielos ir gyvybės sąvokas. Siela jai yra tai, kas gyvą kūną daro gyvą, kas jį skiria nuo negyvos gamtos; sielos ir kūno priešingybė yra organinės ir neorganinės gamtos priešingybė. Atitinkamai sielos funkcijoms priklauso kvėpavimas ir maitinimasis, taip pat norėjimas ir mąstymas. Augustinas pirmą kartą šią sąvoką transformuoja: siela identifikuojama su sąmone arba su sąmoningu, mąstančiu ir norinčiu AŠ. Tačiau ši idėja tampa vaisinga tik prasidedant naujajai filosofijai. Sielos ir kūno priešybė virsta kita priešybe: priešybe tarp to, kas sąmonės viduje, ir to, kas išorėje. Tačiau sielos ir fizinio pasaulio santykis turi būti apibrėžtas taip, kad būtų suprantama, kaip AŠ, žinanti ir mąstanti sąmonė, galiu kažką žinoti apie pasaulį, esantį už sąmonės. Čia galima matyti, kaip iš metafizinės kūno ir sielos santykio problemos neišvengiamai išplaukia pažinimo problema, kaip buvo anksčiau minėta, metodo problema, klausimas: kaip, kokiu būdu mes pažįstame tiesą? Tai klausimas, kuris dabar įgauna dar ir kitą formą: kaip mes galime pažinti *pasaulį, esantį už sąmonės?*

Matematinio metodo idėją ir šią sąmonės sąvoką pirmą kartą aiškiai išreiškė ir suformulavo Descartes'as, kurį dėl to galima teisėtai laikyti tikruoju naujosios filosofijos pagrindėju.

RENĖ DESCARTES'AS gimė 1596 metais La Hė miestelyje Torunėje. Jo senelis buvo gydytojas, tėvas — juristas. Jo gyvenimas buvo keistai nepastovus, klajokliškas, tai vienišiaus ir įtaruolio gyvenimas, kai pasirenkama savanoriška tremtis, nuošalė ir visgi visiškai neatsisakant žmonių ir pasaulio. Jis mokėsi neseniai įkurtoje jėzuitų mokykloje La Fleše, nors ir buvo pamokomis nelabai patenkintas. Vėliau kaip karininkas jis dalyvavo 30 metų kare ir, būdamas katalikas, kovėsi olandų, taigi protestantų pusėje. Tačiau karinis amatas jį domina mažiau negu techninės ir matematinės problemos: mokslas tampa aistra, o mokslinis atradimas žiemos postovyje Noiburge palieka sukrečiantį įspūdį (1619). Netrukus jis atsisako karinės karjeros ir visai atsiduoda tyrinėjimui bei savo idėjų plėtotei, apimančiai visą gamtos pažinimo ir matematikos sritį. Jis persikelia į Olandiją, ten gyvena įvairiose vietovėse, ir nors jis moksliniais klausimais susirašinėjo su daug kuo, visgi ryšius palaikė tik su Tėvu MERSENNE'U, kuris Paryžiuje subūrė žinomą mokslinį ratelį. Kai Descartes'ą pasiekė žinia, kad pasmerktas Galilėjus, kurio veikale buvo siekiama apginti Koperniko teoriją, jis atsisako spausdinti savo nemažą veikalą „Pasaulis". Ir tai jis daro ne iš bailumo. Mes žinome, kad Descartes'as, kaip asmuo, buvo drąsus, bet jis nemėgo viešumo, neišvengiamo kovojant su Bažnyčia. Jam nepatinka žmonės, kuriems nei prigimties, nei likimo neskirta vadovauti visuomeniniams reikalams, bet kurie iškyla kaip reformatoriai ir nori pakeisti pasaulį, jis veikiau linkęs sekti esamomis pažiūromis ir institucijomis, kol jų vietoje negalima pastatyti ką nors geresnio ir tvirčiau pagrįsto. Vietoje ano traktato pasirodo iš pradžių, 1637 metais, „Esė" su priedais apie analitinę geometriją, optiką, meteorus ir *„Samprotavimu apie metodą"*. 1641 metais pasirodo „Apmąstymai apie pirmąją filosofiją" su Hobbeso, Gassendi, Arnauld (Arno) ir kitų mokslininkų prieštaravimais ir Descartes'o atsakymais į juos. 1644 metais išeina *„Filosofijos principai"*, kuriuose pateikiamas filosofo fizinio pasaulio išsamus supratimas, 1649 metais — psichologinis aistrų tyrinėjimas. Tais pačiais metais Švedijoje karalienės Kristinos kvietimu jis išvyksta į Stokholmą. Palikti Olandiją jį vertė ir ortodoksinių kalvinistų atakos, kai jis buvo apšaukiamas tai kataliku, tai ateistu, taip pat ir konfliktas su savo mokiniu Regijumi. Tačiau Descartes'as neišlaikė atšiauraus Švedijos klimato ir mirė 1650 metais.

Pirmasis reikšmingas Descartes'o mokslinio kelio posūkis yra analitinės geometrijos atradimas, kai, įvedus kartezines koordinates, tapo įmanoma kiekvieną erdvės tašką apibrėžti trimis skaičiais, o kiekvieną geometrinį darinį — lygtimi su jo taškų koordinatėmis. Taip tapo įmanoma geometrines teoremas įrodinėti skaičiuojant, aritmetinių skaičiavimo taisyklių pagalba. Aritmetika, skaičių mokslas, jam atrodo kaip mokslo pavyzdys: ji kiekvieną skaičių išskaido į vienetus, iš kurių jis susideda, taigi nuo to, kas sudėtinga, eina prie to, kas daugiau nebedalu bei paprasta, ir iš tų pačių vienetų pagal tas pačias skaičiavimo taisykles sudeda visus skaičius. Analitinė geometrija perkelia šį metodą į geometriją. Descartes'as stengiasi šį „matematinį" išskaidymo iki paprastų elementų metodą, kai tų elementų savitarpio santykiai mums turi būti tokie pat akivaizdūs, kaip ir sudedamų ir atimamų skaičių santykiai, ir „aiškią bei akivaizdžią" šių elementų struktūrą pritaikyti „filosofijai" ir taip iš pažiūros į didžiules ir neišsprendžiamas priešybes suskaldytą „pasaulio išmintį" padaryti tikruoju mokslu.

Tačiau čia esama skirtumo. Matematika turi reikalą su objektais, kuriuos sukuria pats protas, su jo sukonstruotomis ir apibrėžtomis sąvokomis, o filosofija — su mums duota tikrove. Kur galima rasti paprastas, aiškias ir akivaizdžias pagrindines sąvokas, kurios būtų susijusios su tikrove, su akivaizdžia, neabejotinai tikra įžvalga, su esatimi? Norėdamas rasti tai, kas neabejotinai tikra, Descartes'as pradeda nuo abejonės, t.y. jis pašalina visa tai, kuo galima abejoti. Abejotina yra kūniško pasaulio egzistencija, taip pat ir nuosavas kūnas: juk mes ir sapne manome matą ir jaučią nesančius daiktus; suvoktas kūniškas pasaulis pats gali būti sapnas, pojūčių apgaulė. Abejotini yra matematikos įrodymai, nes mes negalime atminties pagalba apžvelgti išvadų grandinės — atmintis gali mus apgauti taip, kaip ir pojūčiai. Mes tikime visagalį Dievą, tačiau galėtų būti ir galinga meluojanti dvasia, kuri, jausdama pasitenkinimą melu, leistų, kad daiktai mums pasirodytų kaip tikri, nors jie tokie nėra. Atrodytų, kad paskutinioji mintis be galo išplečia abejonės sritį, tačiau kartu pasirodo ir jos ribos: *kiekviena* abejonė turi kažkokią prielaidą, ir tai yra kaip tik abejojančiojo Aš egzistencija. Mano paties abejojimas, taigi mano mąstymas, t.y. mano *sąmonė* (taip pat suvokimas, jautimas, norėjimas — Descartes'o vartosena tai yra „mąstymo" aktai) yra man neabejotinai tikri, aš negaliu jais abejoti taip, kaip „išorinio pasaulio" egzistencija, taigi abejonės buvimas man yra tikras: mąstau, vadinasi, esu — cogito ergo sum. Aš galiu abejoti, ar mano suvokimas atitinka tikrą daiktą, mano prisiminimas

— tikrą praeitį, mano sąvoka — daiktą, bet aš negaliu abejoti, ar aš turiu suvokimą kaip tokį, ar aš iš tikro prisimenu, ar mąstau sąvoką kaip tokią, ar mano (dabartinė) sąmonė su šiais savo turiniais, savo modusais egzistuoja. Čia kartu įvykdomas svarbus skyrimas: vienoje pusėje pasilieka „Aš", sąmonė, kitoje pusėje — išorinis sąmonės atžvilgiu pasaulis, ypač fizinis pasaulis; pirmojo egzistencija man yra betarpiškai tikra, antrojo — abejotina, taigi atskirtina, tačiau nenaikinanti pirmosios. T.y. sąmonė (arba mąstantis Aš) ir fizinis pasaulis pasirodo esą visiškai skirtingi, substancialiai skirtingi, dvi viena kitos nepaaiškinančios „substancijos". Aš — tai mąstanti substancija, res cogitans. Tačiau kaip mes nuo sąmonės galime prieiti pagrįstą įsitikinimą apie išorinio pasaulio egzistenciją? Yra *vienas* objektas, jis yra „išorėje", tačiau mes jį pažįstame vienodai tikrai: tai Dievas. Descartes'as pateikia du Dievo buvimo įrodymus: pirmasis yra mums žinomas ontologinis Anzelmo Kenterberiečio įrodymas; antrasis iš mūsų, kaip baigtinių būtybių, nesugebėjimo savo jėgomis sudaryti begalybės sąvoką daro išvadą apie Dievą kaip vienintelį galimą šios sąvokos Kūrėją: tik pats Dievas galėjo mums įdiegti begalybės idėją, taigi Dievas yra. Tačiau šis Dievo sąvokos įvedimas pats yra tam tikros rūšies gnoseologinis Deus ex machina: kaip visagalės melo dvasios idėja rodėsi išplės abejonę iki begalybės, taip pasitikėjimas Dievo teisingumu leidžia pasitikėti ir *instinktu*, kuris savo juslinius suvokinius verčia aiškinti kaip išorinio fizinio pasaulio paveikslą, o savo atsiminimus — kaip praeities padarinį. Dievas mums visada ir būtinai nevadovauja, bet mūsų nuosava valia kartais mus klaidina, pritardama ne aiškiems ir akivaizdiems, bet painiems vaizdiniams.

Dievo sąvoka yra paties Dievo mūsų prote įskiepyta, įgimta ar prigimtinė sąvoka, idea innata. Todėl jai būdingas tas aiškumas ir akivaizdumas, kuris leidžia išvesti iš jos akivaizdžius teiginius. Joks juslinio patyrimo turinys, jokia juo besiremianti sąvoka nėra laisva nuo neaiškumo ir painiavos, todėl galimas mokslinio pasaulio pažinimo pagrindas yra ne jusliniai suvokiniai, bet grynos abstrakcijos, kurios nėra proto savivalės kūriniai, o įgimtos sąvokos bei idėjos. Descartes'as jų sistemiškai nevardija, bet šalia Dievo idėjos nurodo dar keletą kitų: tai pagrindiniai logikos principai, substancijos ir priežasties sąvoka, tįsumo ir skaičiaus sąvokos. Taip filosofas žengia žingsnį į racionalistinę pažinimo struktūrą, besiremiančią pagrindinėmis sąvokomis, kurios aiškiai ir akivaizdžiai apibrėžia pažintino objekto esmę.

Siela yra res cogitans, mąstanti substancija; sąmonė — jos esminė savybė, jos „atributas“. Kas yra kūnas? Mes galime atmesti visas kūno savybes, neatmesdami jo apskritai, — galime atmesti jo spalvą, tvirtumą, temperatūrą, formą, tik vieno — ne, erdvės, kurią jis užima, jo tįsumo. Netįsus kūnas yra Niekas. Taigi tįsumas — kūno atributas, kūnas — tįsi substancija, res extensa. Toks sąvokų apibrėžimas nukreipia mus į dekartišką fiziką: visos kūno savybės turi būti aiškinamos kaip tįsumo modifikacijos, visi fiziniai procesai — kaip padėties pasikeitimas, kaip judėjimas. Spalva, garsas, šiluma yra sąmonės reiškiniai, kurių pagrindas — judėjimas. Tačiau toliau Descartes'as iš teiginio, kad tįsumas yra esminė kūno *savybė*, daro išvadą, kad negali būti nekūniško tįsumo, t.y. negali būti tuščios erdvės, todėl jis ir atmeta tuo pat metu PIERRE'O GASSENDI (Dižono kanauninko, 1592–1655) atnaujintą Demokrito–Epikūro atomistiką. Galutinė fizinio pasaulio tikrovė yra tolygiai užpildyta erdvė, tam tikros rūšies skysta materija. Descartes'as neigia ne tik tuščia erdvę, bet ir toliasiekes jėgas; materijos dalys viena kitą veikia tik tiesiogiai spausdamos ar stumdamos, t.y. „judėjimas“ pereina iš vienos į kitą, išliekant pastoviam „judėjimo kiekiui“, kurį sąlygoja masė ir greitis. Ši idėja apie visad materijos pripildytą erdvę lemia savotišką išvadą, jog kiekvienas kūno judėjimas turi būti mąstomas kaip į save grįžtančio judėjimo dalis. Ši idėja lėmė Descartes'o fizinės kosmogonijos sampratą, dabartinės pasaulio sandaros aiškinimą: Saulė, žvaigždės, Žemė, planetos kildinamos iš pirminės chaotiškos beformės sūkuriu judančios materijos; tuo tarpu pasaulio kūnų judėjimas laikomas pasyviu šio sūkurio sekimu skystoje dangaus materijoje.

Griežtą mechaninį pasaulio aiškinimą Descartes'as iš fizikos perkelia į biologiją. Visus gyvo kūno procesus reikia aiškinti grynai fiziškai–mechaniškai. Tačiau yra viena išimtis: savavališki poelgiai, kuriuose „siela“, t.y. sąmonė, įsiterpia į kūno įvykius. Nepaisant sąmonės ir jos poveikio, gyvas organizmas yra automatas, Descartes'as net gyvuliams linksta priskirti tokią grynai automatišką egzistenciją.

Descartes'o pasaulėvaizdis yra grynai *dualistinis*: siela ir kūnas, sąmonė ir erdvę užpildanti materija, norintis bei jaučiantis Aš ir nuo mechaninių priežasčių priklausantis judėjimas yra esminės skirtybės. Tarp jų egzistuoja tik tam tikri sąveikos taškai: žmogaus smegenys paveikia žmogaus sąmonę, ir ši sužadina pojūčius ir jausmus, impulsai kyla iš norinčios sielos ir tampa nerviniais dirgikliais bei kūno dalių judesiais. Šis dualizmas netrukdo, o veikiau padeda sielą ir

sielos vyksmus traktuoti pagal „matematinį metodą" ir pagal fizinio pasaulio analogiją (į sielą žiūrėti kaip į nematomą ir netįsų „daiktą"). Ir kartezijiška afektų teorija panaši į gamtos mokslus nusižiūrėjusią psichologiją.

Sielos vyksmai yra arba veiklios, arba pasyvios būsenos, t.y. būsenos, kurių priežastis yra tik sieloje arba kūno ir sielos sąveikoje. Vienoje pusėje yra grynasis norėjimas ir mąstymas, kitoje — pojūčiai ir aistros. Čia Descartes'o psichologija susiliečia su etika ir pažinimo teorija: pasyvumas yra netobulumas, žmogaus valia turi valdyti afektus, suvokinius turi paaiškinti grynosios sąvokos, veikiant ir tyrinėjant reikia pritarti tik aiškiems ir suprantamiems vaizdiniams — tada žmogus, viena vertus, išvengs klaidos, kita vertus — nuodėmės. Taip „aiškumo ir suprantamumo" idealas perkeliamas ir į jausmų bei valios sritį.

Descartes'o filosofija palyginti greitai įgijo stiprią įtaką, tapo gyvų diskusijų objektu. Netrukus Olandijoje ir Prancūzijoje radosi tiek uolių jos sekėjų, tiek ir, žinoma, karingų bei stiprių priešininkų. Pavojingiausias naujajai filosofijai buvo jėzuitų priešiškumas, kurie (1662) įsakė uždrausti Descartes'o raštus, o netrukus pasiekė, kad Liudvikas XIV uždraustų dėstyti Descartes'o teoriją Paryžiaus ir Anžero universitetuose. Kita vertus, aršiausi religiniai jėzuitų priešai — jansenistai, kartezianizmą priėmė ir ypač juo rūpinosi savo veiklos centre, *Port Rojalio* vienuolyne. Jansenistas buvo ANTOINE ARNAULD (Antuanas Arno, 1612–1694), pasireiškęs jau ir kaip meditacijų kritikas. Jam ir Pierre Nicole (Pjerui Nikolui, 1625–1695) priklauso „Port Rojalio logika", „Menas mąstyti". Tai logika, besiremianti kartezine metodo teorija.

Jansenizmas iš esmės buvo augustinizmas. Jo religinis atramos taškas buvo Jansenijaus atnaujinta Augustino malonės teorija. Jansenizmo teologijos branduolį sudarė pažiūra apie prigimtinę nuodėmę, nepaprastą žmogaus prigimties sugedimą ir galimybę būti išganytam tik per malonę, o vienas pagrindinių uždavinių — kova su kompromisine jėzuitų taktika, su jų kazuistinės moralės neprincipingumu, su jų vykdomu religinių dalykų supasaulietinimu. Descartes'o filosofija turėjo įvairių sąlyčio taškų su Augustino teorija: tai ir cogito ergo sum, ir sielos pažinimo primato iškėlimas kūno pažinimo atžvilgiu, Dievo sąvoka. Viso pasaulio pažinimo grindimas savęs ir Dievo pažinimu lėmė Descartes'o ir Augustino idėjų saitus.

Iš jansenistų rato išauga gili ir nepaprastai religinga asmenybė — BLAISE PASCALIS (Blezas Paskalis, 1623–1662). Pascalis, kuris savo gyvenimą sutrumpino griežčiausia askeze, kuris savo pa-

grindiniame aforistiniame darbe „Mintys apie religiją“ nepaprastai stipriai išreiškė krikščioniškas–religines nuotaikas, o ankstesniame kūrinyje „Laiškai provincialui“ aštriai kritikavo jėzuitų moralę, tas pats Pascalis kartu buvo genialus matematikas, moksliniuose dalykuose įsitikinęs kartezinio „aiškumo bei suprantamumo“ idealo ir „matematinio metodo“ šalininkas. Tačiau šis aiškumas bei suprantamumas, į kurį mus orientuoja vienintelis šių žodžių vertas mokslas, turi neperžengiamą ribą: tokiu būdu mes niekad negalime suvokti begalybės, o juk visgi ją trokštame mes pažinti. Taip pat aiškių ir suprantamų sąvokų pagalba mes niekada negalime suvokti savo *Aš esmės*, kuri yra tarp begalybės ir Nieko, tarp amžinybėje būvančio Dievo ir šiuo momentu iškylančio gyvūno, — Niekas palyginti su Dievybe, Visata palyginti su Niekuo, — suvokdami ir viena, ir kita, mes vis dėlto nepajėgiame suvokti nei vieno, nei kito. Pascalis mėgsta paradoksus, stengiasi parodyti aštrias priešpriešas, bet tai daro ne dėl šmaikštaus žodžio. Aiškumo bei suprantamumo šalininko Pascalio skepticizmas, jei vartosime šį žodį, yra tam tikros rūšies intelektualinė askezė ir savigriova. Švytinčiam matematikos akivaizdumui griežtai priešstatomas visiškas jos nesugebėjimas pažinti tai, ką galiausiai tik ir būtina pažinti. Tačiau ir į dogmas, pvz., prigimtinės nuodėmės, paradoksus Pascalis žiūri ne mažiau blaiviai negu kritiškas BAYLE'IO (Beilio) protas. Bet šio paradokso aiškinimą Pascalis baigia mintimi, jog tik ši tariamai absurdiška teorija paaiškina mums mūsų pačių esmę. Tačiau jausdami šią kaltę, kuri esmingai veikia visą mūsų būtį ir daro mus nelaimingiausius pasaulyje, kartu mes jaučiame tą didybę, kuri mus skiria nuo visų kitų žemiškų esybių: mes žinome esant Dievą ir suprantame savo tikrąjį uždavinį — nuolankiai ir visiškai jam atsiduoti. Ir tuo žinojimu, ką mums reikia daryti, kalba mūsų tikras jausmas, širdis, turinti savą protą, kurio nežino „protas“. Galų gale ir pats racionalus mąstymas bei sprendimas remiasi aksiomomis, kurių tiesą mes jaučiame, o ne matome: tai skaičių eilės begalybė, tai begalinis erdvės dalumas.

Jansenistai, kaip ir reformatai, užima savotišką tarpinę padėtį tarp viduramžių ir naujųjų laikų. Priešiškumas Bažnyčiai (iš kurios jie, žinoma, neišstoja) daro juos tikrais sąjungininkais tų, kurie siekia mokslą išlaisvinti iš Bažnyčios globos bei įtakos. Tačiau jų augustiniškas pamaldumas, jų kova prieš religijos sekuliarizaciją, teocentrinis jų religingumo pobūdis atskiria juos neperžengiama siena nuo siekių proto, „aiškumą ir suprantamumą“ laikančio galutiniu ir lemiamu tiesos kriterijumi. Todėl ryškiausio Port Rojalio mąstytojo ir giliausio religinio genijaus padėtis yra lyg ir dvejopa: jis kri-

tikuoja krikščioniškų teorijų paradoksus, kita vertus, jo netenkina ir tariamai aiškiausios bei akivaizdžiausios pagrindinės mokslo sąvokos, kol pagaliau aukščiau mokslo pretenzijų iškeliama nuolankios širdies, tikėjimo logika.

Į skepticizmą linksta ir kitas Descartes'o įtakotas mąstytojas. Tiesa, jo motyvai nebe religiniai, kaip Pascalio, o greičiau primena išsilavinusio pasauliečio ir žmonių žinovo Montaigne'io skepticizmą, tik labiau orientuotą į mokslą. Tai PIERRE BAYLE'IS (Pjeras Beilis, 1647–1706), kuris buvo labiau kritikas nei kūrėjas, linko į polemiką ir siekė plačių istorinių–mokslinių žinių. Jis sukūrė „Istorinį ir kritinį žodyną“, enciklopedinį veikalą, turėjusį didelę įtaką XVIII amžiaus dvasiniam gyvenimui. Jis racionaliai kritikuoja tikėjimo dogmas, bet vėlgi tikėjimo tezes panaudoja prieš „neabejotiną aksiomų tikrumą“. Polinkis į kartezianizmą jam netrukdo kritikuoti Descartes'o ir jo sekėjų pagrindinių principų, jam atrodo įtartinas rėmimasis „Dievo teisingumu“, jis abejoja objektyvia tįsumo realybe (tįsumas galiausiai juk ne mažiau už spalvą ar garsą yra suvokimo turinys), erdvės ir materijos tapatinimu.

Bayle'is buvo vienas iš nedaugelio laikmečio filosofų, turėjusių istorinį jausmą. Tačiau šia prasme jį pralenkė tuo metu beveik nepastebėtas mąstytojas, kuris pasireiškė kaip smarkus kartezianizmo priešininkas — tai italas GIAMBATTISTA VICO (Džambatista Viko, 1668–1744, retorikos profesorius Neapolyje). Descartes'as, norėdamas žmones pažinti geometriškai, remdamasis visuotinai galiojančiomis aksiomomis, nepastebėjo, kad svarbiausias žmogaus laimėjimas yra istorija, kultūros kūrimas ir kad šį kūrinį reikia suprasti ne remiantis abstrakčia žmogaus prigimtimi, bet priešingai — žmogaus prigimtį reikia suprasti iš istorijos. Savo pagrindiniame kūrinyje „Naujasis mokslas apie bendrąją tautų prigimtį“ (1725) Vico vaizduoja istoriją kaip tam tikrais etapais, tam tikromis visuomeninio, ūkinio ir dvasinio gyvenimo formomis, kartu ir su krizėmis, vykstantį žmogaus tobulėjimą bei švietimą. Tai vyksta žmogaus veiksmų, siekių ir jausmų dėka, tačiau be sąmoningo tikslo, nežinant šio vystymosi tikrosios prasmės: žmonės yra įrankiai, kuriais istorija renčia savo statinį. Šios Vico mintys primena Hegelio istorijos filosofiją, o jo mėginimas atimti iš istorijos reguliuojamąsias sąvokas, kurios vyksmą suskirsto etapais, primena Herderį. Tačiau kartu Vico yra pamaldus katalikas, todėl istorija jam — tai kelias, kuriuo apvaizda veda žmones, ir atskiras žmogus nėra tik istorijos produktas ar dalelė, jis, kaip individuali siela, stovi prieš anapusinį Dievo teismą. Istorinės medžiagos Vico daugiausia semiasi iš mi-

tologijos, jis (ir tai jį daro romantizmo pirmtaku) mituose įžvelgia vaizdų–simbolių ištakas. Iš pradžių žmonės gyveno vieni miškuose kaip laukiniai žvėrys. Sunkumai ir pavojai privertė juos pereiti į sėslią gyvenseną, iš pradžių — urvuose, vėliau — pačių pasistatytose trobelėse. Tada ėmė rastis žemdirbystė, žemės valdos, o su realia nuosavybe — griežta tvarka, teisė, ginanti nuosavybę. Tačiau visa teisė buvo pastoviai grindžiama religijos. Greta sunkumų religija yra pagrindinis civilizacijos įrankis; Vico kitaip negu Švietimo epochos deistai religijos pradžia laiko ne abstraktų monoteizmą, o animistinį politeizmą, kurio psichologinis pagrindas yra baimė ir pagarba. Stipriausi ir inteligentiškiausi žmonės iš pradžių įsigijo turtų ir nuolatinę gyvenamąją vietą, jų namai tapo prieglobsčiu tiems, kurie, trokšdami būti saugūs, ėmė jiems tarnauti: taip susidarė ponų ir tarnų kastos, patricijai ir plebėjai. Kastų priešpriešа lemia sukilimus ir kovas, o kovos reikalauja vadovo ir griežtos organizacijos. Todėl laisvą bendruomenę pakeičia valstybė. Iš pradžių jos galva yra monarchas, vėliau ateina aristokratų valdžia ir galiausiai — demokratija. Remdamasis Romos istorijos pavyzdžiu, Vico parodo, kaip iš respublikos gimsta cezarizmas ir pagaliau — nuopuolis, t.y. atkrytis į barbarybę, iš kurios vėl turi kilti nauja raida. Vico politinių ir kultūrinių santykių kaitos kontekste įdomiai aiškina ir tautų charakterio kaitą; iš pradžių charakteris grubus, vėliau — griežtas, dar vėliau — švelnus, po to — subtilus ir jautrus, galiausiai — žlugimo išvakarėse — ištvirkęs. Vico yra pamaldus katalikas, bet tai galų gale jam, kaip tikram XVII šimtmečio mąstytojui, netrukdo į viduramžius žvelgti kaip į barbarizmo laikmetį.

Abejonės, kilusios dėl Descartes'o įrodinėjimo detalių, konceptualiniai jo sistemos sunkumai skatino tobulinti šią sistemą. Pirmiausia tai buvo sunkumai, susiję su dekartiškuoju dualizmu: jeigu siela ir kūnas yra skirtingos substancijos, savarankiškos esybės, tai kaip galimas jų poveikis viena kitai, kaip įmanoma priežastinė priklausomybė? Juk atrodo „aišku ir suprantama", kad padarinys „kyla" iš priežasties, taigi jau iš pradžių „glūdi" joje. Jau pats Descartes'as savo laiškuose mini šią problemą. Vokietis Claubergas, prancūzai de la Forge ir Cordemua pojūčio, kaip nervinio jaudinimo išdavos, judėjimo, kylančio iš žmogaus valios, atsiradimą laikė dievišku stebuklu: *Dievas* sutvarkė taip, kad, *sudirginus* centrinę sistemą, mūsų sąmonėje iškyla spalvos, formos, garsų ir t.t. pojūčiai, ir kiekvieną kartą, kai mes „norime", smegenų nervinės srovės įgauna kryptį, virstančią norimu kūno judėjimu. Šis *„okazionalizmas"*, dingsties priežasčių teorija, tampa ARNOLDO GEULINCXO (Ge-

linkso, 1625–1669, iš pradžių profesorius Lėvene, vėliau, perėjęs į kalvinizmą, — Leidene) filosofinės sistemos pagrindu. Jo minties tėkmė iš pradžių labai panaši į dekartiškąją: iš metodinės abejonės plaukia cogito ergo sum, sąmonės duotybės yra neabejotinai egzistuojantis bet kokio pažinimo pradinis taškas. Tačiau šie sąmonės „modusai“ suskyla į dvi grupes: jutimo, norėjimo, sprendimo aktus, kuriuos mes išgyvename kaip betarpiškai iš mūsų kylančius ir mūsų veikiamus, ir pojūčius, kurie mums duodami ir apie kuriuos mes niekad nežinotume, kaip juos reikėtų sukurti, taigi jų priežastis turi būti už mūsų. Tačiau ši priežastis juo labiau negali būti pasyvi negyva materija, nes tokiu atveju judėjimas erdvėje negalėtų tapti sąmonės turiniu, — taigi ji turi būti aktyvi, kuriančią jėgą turinti esybė, be galo pranokstanti mus: Dievas. Tačiau Dievas sukūrė ir materiją, o jo valia dėsningai susieja judėjimą ir sąmonės turinį vieną su kitu, pirmąjį padarydama ne „priežastimi“, bet antrojo sąlyga, „causes occasionelles“. Geulincxo fizika labai panaši į Descartes'o, tik Geulinexas dar labiau akcentuoja erdvinės materijos vienybę: erdvės ir materijos nesudaro dalys, bet tik pagrindžia galimybę suskilti į (santykinai pastovius) atskirus kūnus, veikiant srovėms, atskiriančioms vieną nuo kitos erdvės dalis. Kūno santykis su erdve yra toks pat, kaip ir taško su linija, linijos — su plokštuma, plokštumos — su kūnu; kūnas nėra savarankiška erdvės dalis, o tik „modifikacija“. Visi fizinio pasaulio procesai yra visad kiekybiškai pastovaus „judėjimo kiekio“ erdvėje progresija, išsiplėtimas ar koncentracija. Taigi egzistuoja trys „priežastinės būties“ formos. Pirmiausia tai tikrasis veikimas, kūrimas, kurį mes išgyvename savo *vidiniais* valios veiksmais, ir tik šis išgyvenimas leidžia mums visiškai suprasti, kad kažkas atsiranda ir kaip atsiranda, — supratimas, turintis Dievo išminties. Antra, tai judėjimo, kurį Dievas sukūrė kartą visiems laikams, perėjimas iš vienos erdvės vietos į kitą, iš vieno „kūno“ — į kitą; su šiuo vietos pakeitimu fizikas tapatina visus fizinius vyksmus. Ir trečia forma — tai grynai išorinis, sąlygos, okazionalinis santykis, kuris du visiškai skirtingus darinius sujungia taip, kad jei yra vienas, tai laiko atžvilgiu turi būti ir kitas. Galiausiai šia teorija remiasi ir okazionalistinė Geulincxo etika. Ji yra grynosios nuostatos ir nuolankaus nusilenkimo likimui, t.y. Dievo valiai, moralė: mes valdome tik savo nusiteikimą, o rezultatas visada priklauso nuo Dievo.

Antrasis okazionalizmo atstovas yra Tėvas NICOLAS MALEBRANCHE (Nikola Malebranšas, 1638–1715, Jėzaus oratoriumo tėvų ordino narys, greta Descartes'o žymiausias XVII amžiaus pran-

cūzų filosofas). Savo pagrindiniame kūrinyje „Tiesos paieškos“ iš pradžių Malebranche'as išsamiai išdėsto, kad juslinis suvokimas duoda tik painų ir prieštaringą pažinimą; fizinio pasaulio teorijos pagrindas gali būti tik matematinės sąvokos, o ne pojūčiai. Jusliniai suvokimai yra sąmonės modifikacijos, jie pasaulį atspindi neaiškiai. Tačiau išorinio pasaulio procesai, tarp jų nervinis jutimo organų dirginimas, yra ne jų „priežastys“, bet tik su jais pagal Dievo norimą taisyklę susijusios sąlygos — causes occasionelles. Tačiau Malebranche'as, pralenkdamas Geulincxą, pritaiko šią sąvoką ir fizinio pasaulio sąsajoms: vienam kūnui stumiant kitą, judėjimo kiekis neatšoka nuo vieno ir nepereina į kitą, bet baigiasi vienas judėjimas — „priežastis“, ir prasideda kitas — „padarinys“, ir šie du skirtingi, vienas paskui kitą dėsningai einantys judėjimai kiekybiškai vienas kitam lygūs. Fizika nustato tokius taisyklingus *santykius,* t.y. dėsnius, kurie išreiškia sąlygos santykius, okazionalines priklausomybes, o ne „priežastis“. „Priežastis“ yra tik Dievas ir siela. Tačiau Malebranche'as mėgina kiek įmanoma apriboti ir sielos kauzališkumą: mūsų aiškus ir akivaizdus — matematinis — pažinimas yra idėjų ir jose bei su jomis evidenciškai duotų santykių nagrinėjimas, bet šios idėjos nėra mūsų proto kūriniai, jos yra *ideae innatae*, kurias mums įdiegė Dievas. Ir už visų šių idėjų, su kuriomis turi reikalą mūsų mąstymas, galiausiai visur slypi tik viena: tai begalybės „idėja“. Atskirą apibrėžtą kūną mes galime suvokti tik mąstydami jį apibrėžtą *begalinėje* erdvėje, atskirą objektą mes galime suvokti tik įjungdami jį į „bendrąją“ sąvoką, t.y. į *begalinę* eilę. Begalybės „sąvoka“ neatsiranda apibendrinant ar sustatant į eilę (kaip, pvz., teigė anglų filosofai), ji yra kiekvieno tokio akto ir todėl kiekvieno mąstymo akto prielaida. Tačiau — arba būtent dėl to — begalybės mes visai negalime apimti sąvoka, tiesą sakant, ir nėra begalybės idėjos, o tik idėjos, kurias mes išvystame begalybėje. Tačiau begalybė yra Dievas, taigi: *„mes visus daiktus regime Dieve“*.

Tačiau kaip baigtinė būtybė galėtų turėti begalybės idėją? Priešingai, mes, kaip baigtinės būtybės, esame begalybėje, Dieve. Dievas yra „dvasių vieta“, kaip erdvė yra kūno vieta. Šiuo mūsų „dalyvavimu“ Dieve (platoniškas posakis atitinka platonizuojantį Malebranche'o mąstymą) remiasi mūsų žinojimas apie Dievą, ir tai iš esmės kitoks žinojimas negu mūsų žinojimas apie fizinį pasaulį ar save pačius. Mes turime kūnų sąvokas, bet ar šios sąvokos atitinka tikrovę, ar esama išorinio pasaulio, — šito mes niekad negalime įrodyti. Mes suvokiame save pačius, savo sąmonę, taigi neabejotinai tikrai žinome, „kad“ mes esame. Tačiau mes neturime aiškios ir

akivaizdžios mūsų esybės sąvokos, psichologija lieka grynas empirinis, o ne matematinis konstruktyvus mokslas. Dievas yra vienintelė esybė, kurioje sutampa objektas ir sąvoka, konceptualus mąstymas pavirsta buvimu būtyje ir esmėje Dievo, kuriame mes gyvename ir mąstome.

Vis labiau akcentuojant Dievo veiklą, kai galiausiai tik Dievas galėjo būti laikomas „priežastimi" tikrąja prasme, Descartes'u sekę mąstytojai linko į panteizmą. Tiesa, Malebranche'as mėgino atskirti savo teoriją nuo tikrojo panteizmo, teigdamas, kad ne Dievas yra pasaulyje, bet pasaulis — Dieve. Šios rūšies metafizika vėliau buvo pavadinta *„panenteizmu"*. O klasikinis panteizmo atstovas buvo SPINOZA.

Baruchas d'Espinosa — BENEDIKTAS SPINOZA gimė 1632 metais Amsterdame iš Portugalijos ištremtų žydų šeimoje. Pradžioje jis buvo nuskirtas ir mokomas rabinu, tačiau dėl savo laisvų pažiūrų („Teologiniame–politiniame traktate" reikalavo principų tolerancijos, mąstymo ir žodžio laisvės, istorinės Biblijos kritikos, todėl visam gyvenimui užsitraukė visų konfesijų ortodoksų priešiškumą) buvo pašalintas iš bendruomenės ir nuo tada gyveno vienišą ir santūrų išminčiaus gyvenimą, paskutiniais metais — Hagoje, kur ir mirė 1677. Pagrindinis jo darbas „Etika" („Ethica ordine geometrico demonstrata"), kaip ir jo trečiasis svarbus darbas „Politinis traktatas", pasirodė po mirties.

Spinoza nėra pirmiausia matematikas ir fizikas kaip Descartes'as, nors pastarojo raštai padaro jam didelę įtaką. Spinozą domina žmogus, bet jis nori tyrinėti žmogų, jo jutimą ir norėjimą taip, kaip matematikas — savo figūras: analizuoti be prietarų ir aistrų, tyrinėti dėsnius, iš kurių žmogaus savybės būtinai kyla, kaip iš trikampio esmės — jo savybės. „Matematinis metodas" tampa formaliu, „Etika", kaip Euklido geometrija, savo teoremas kildina iš definicijų ir aksiomų, taigi laikosi griežto konstruktyvaus racionalumo tyrinėjimo. Pradžioje yra Dievo ir substancijos sąvoka. Remiantis „substancijos", kaip nepriklausomai egzistuojančios ir iš savo egzistencijos suvoktinos sąvokos („Substancija yra tai, kas yra savaime ir per save patį apibrėžiama"), daroma išvada, kad gali būti tik *viena* substancija (jei būtų daugiau, jos ribotų viena kitą, taigi nebūtų nepriklausomos), kad ji turi būti amžina ir begalinė, taigi identiška Dievui — kiekvienu atžvilgiu „besąlygiškai", „begalinei esybei", kurios buvimas įrodomas remiantis ontologiniu argumentu. Dievas yra pasaulio substancija, visa kita — kūnai ir sielos — yra tik dieviškos substancijos modifikacijos, kintantys jos būviai, kurių santy-

kis su substancija — tai kintančių daikto būsenų ir paties daikto santykis. Todėl dvi iš esmės skirtingos Descartes'o substancijos, tįsumas ir sąmonė, tampa dviem vienos dieviškos substancijos esminėmis savybėmis — pats Dievas yra kūnas ir siela. Todėl ir kiekvieną kūno pokytį pasaulyje turi atitikti sielos pokytis ir priešingai (kaip kiekvieną daikto pokytį — visų jo pusių ar savybių pokytis), bet vienas čia nėra kito „priežastis". Kiekvieną fizinį procesą veikiau sąlygoja (riboja) fizinis, kiekvieną sielos procesą — sielos procesas, tiek fizinių, tiek sielos procesų eilė sudaro susijusią priežasčių grandinę, tačiau abi eilės susipynę kaip tos pačios substancialios esybės dvi pusės. Iš teiginio, kad fizinių procesų „tvarka ir ryšys" turi būti tapatus sielos procesų tvarkai ir ryšiui, išplaukia spinoziškas kūno—sielos problemos sprendimas, psichofizinis paralelizmas. Jis iškyla vietoje dekartiškosios abiejų substancijų sąveikos, kurios sunkumai pagimdė dirbtinę okazionalizmo teoriją. Pats Dievas turi pasižymėti begaline daugybe atributų, bet mes žinome tik tuos du, tįsumą ir sąmonę, pastarasis remiasi pirmuoju: kiekvienas sąmonės modusas, kiekvienas pojūtis, suvokimas, mąstymas, geismas kartu yra — aiškus ar pakrikas — žinojimas apie fizinę būseną ar objektą (kiekviena „idėja" yra fizinio „idealo" vaizdinys). Iš pradžių mūsų sąmonė atspindi mūsų kūną, mūsų siela yra „mūsų" kūno sąlygota „idėja", taip pat ji atspindi fizinį pasaulį, kuris veikia mūsų kūną. Spinozos psichologija yra labai intelektualistinė. Manoma, kad visas sielos gyvenimas sudarytas iš vaizdinių, net afektai interpretuojami kaip idėjos: geismas — tai idėja, tiek šiam kūnui, tiek ir kiekvienam daiktui būdingos savęs teigimo tendencijos atitikmuo sieloje; malonumas ir skausmas išreiškia su savisauga susijusį skatinimą ir slopinimą, visi kiti afektai tapatinami su šiais trimis. Saviteiga — tai laisvė, aktyvumas, o kentėjimas — pasyvumas, priklausomybė. Absoliučiai laisvas yra tik Dievas, nes tik Dievas yra priežastis, yra aktyvus, jo laisvė puikiai dera su *būtinumu*, pagal kurį viskas kyla iš Dievo esmės (ne valios). Žmogus yra „laisvas" tiek, kiek jo norėjimą ir elgseną sąlygoja aiškūs ir tikslūs vaizdiniai, o ne akli ir atsitiktiniai jusliniai įspūdžiai bei paskatos. Indeterministinę valios laisvę, kuri reikštų nepriežastingumą, Spinoza visai atmeta, laikydamas ją saviapgaule, tam tikrų priežasčių nežinojimo išraiška. Aukščiausia laisvės pakopa, giliausias ir pastoviausias džiaugsmas srūva iš *pažinimo*, tiksliau, iš tikro, adekvataus tiesos pažinimo. Spinoza skiria tris pažinimo rūšis: iš jutimų kylantį įsivaizdavimą, taip pat iš jų abstrahuotas bendrąsias sąvokas, racionalų, protingą sprendimą ir betarpišką „stebintį žinojimą". Dėl savo

neaiškumo jusliniai vaizdiniai yra klaidos šaltinis, neaiškus nuosavo kūno ir jį veikiančių svetimų kūnų susiliejimas, išorinio objekto ir jutimų organo priemaišos susiliejimas. Stebinčiame, betarpiškame žinojime mes suvokiame „bendrąsias sąvokas“ (pasakymas, kaip žinia, kilęs iš stoikų pažinimo teorijos), galutines, neišvengiamai aiškias ir adekvačias pagrindines sąvokas, kurių objektas yra bendra pagrindinė esybė, bendras visų daiktų šaltinis ir kuriomis turi remtis racionalus pažinimas, racionalioji dedukcija. Ši dedukcija, kuri būdinga ir Spinozos „sintetiniam“ metodui, visus dalykus suvokia santykio su Dievu, su kūrybiniu gamtos šaltiniu požiūriu, tam tikra prasme — amžinybės požiūriu (sub specie aeternitatis). Džiaugsmas, laimė, kurią patiriame pažindami, yra susiję su pažinimo objektu, taigi su pačiu Dievu, ir Spinozos kalba tai yra „intelektualinė Dievo meilė“ (amor dei intellectualis). Išgyvendami didžiausią džiaugsmą, mes kartu pasiekiame ir aukščiausią laisvę bei tobulybę. Tikrai savanaudiškas, apie savo tikrąją laimę nutuokiantis žmogus kartu yra geriausias ir doriausias, jis yra ir visuomeniškai naudingiausias, nes šis pažinimo gėris tampa tuo vertingesnis, kai juo dalijamasi su kuo daugiau žmonių. Spinoza gryniausiai išreiškia XVII ir XVIII amžiams būdingą sokratinį tikėjimą, jog dorybė yra tikrosios laimės žinojimas ir jog galima atkurti žmonių bei jų interesų harmoniją teisingai naudojantis protu.

Nedviprasmišku panteizmu Spinoza panėši į didžiausią Renesanso panteistą Giordaną Bruno. Tačiau akivaizdus tiek asmenybių, tiek ir laikmečių skirtingumas. Bruno pasaulis — tai kunkuliuojantis judėjimas, audra ir veržimasis, imtynės ir kovos. Žmogus džiaugiasi ir kenčia, laimi ir miršta, tačiau svaigulys ir entuziazmas, kylantys suvokus savo ir pasaulio vienybę, iškelia ir padaro vertingą žmogaus gyvenimą net kančios ir mirties akivaizdoje. Spinozai pasaulis yra uždara, rymanti būtis, laikas virsta loginiu–matematiniu vyksmu, stebimojo pažinimo kristaliniame grožyje nurimsta kančia, neaiškus nerimas, drumstas afektas ir lieka skaisti ramybė. Bruno pasaulį supranta kaip gyvą organizmą, Spinoza — kaip matematinę–fizikinę sistemą. Tačiau iš esmės abu perkelia į pasaulį savo asmenybės idealą.

2. XVII IR XVIII AMŽIŲ ANGLŲ FILOSOFIJA

Naujojoje filosofijoje galima skirti dvi santykinai atskiras sroves. Nors jos turi daug sąlyčio taškų ir yra viena nuo kitos priklauso-

mos, bet tiek dalykiniu, tiek ir geografiniu atžvilgiu jos yra ir tam tikra priešprieša viena kitai. Galvoje turima kontinentinė ir *anglų* filosofija. Jau skyriuje apie Renesanso filosofiją minėtas FRANCIS BACONAS (Frencis Beikonas, 1561–1626) buvo karalienės Elžbietos ir Jokūbo I ministras. Įsakmiu *metodiško* gamtos mokslo vertės ir svarbos pabrėžimu jis primena Descartes'ą. Aristotelio logikai, „Organonui", jis priešstato savo „Novum organon", dedukcijai ir nuo bendrybės į ypatingybę einančiam sprendimui — faktų nagrinėjimą, metodą, kuris remiasi ne iš anksto nustatytomis sąvokomis, egzistuojančiomis tik kaip žodinis kiautas, bet stebinius laipsniškai apibendrinančią *indukciją*. Vienintelis mokslo pagrindas yra patirtis, o vienintelis vaisingas metodas — indukcija. *Empiristinė* Bacono pažinimo teorija nutiesia kelią vienai iš pagrindinių anglų filosofijos krypčių. Mūsų pažinimas teisingas, jeigu jį patvirtina tolesnis patyrimas, jeigu jis įgalina pateikti praktinę — *techninę* gamtos apvaldymo prognozę: „žinojimas — jėga". Ši Bacono pateikta pažinimo ir praktikos sąsaja nuspėja vėliau labai būdingą anglų filosofijos mintį.

Anglų filosofijoje labiau negu kontinentinėje atsispindi šalies politinė raida, anglų filosofai yra labiau šios raidos veikiami arba patys joje veikia. Jų mąstymo horizontas ne toks platus, bet skvarbesnis, ryžtingos pozicijos, keliantis tiesiogines praktines savo meto problemas. Tačiau savo ruožtu ir anglų istorija visu šimtmečiu anksčiau negu Prancūzijos ir Vokietijos istorija iškelia problemų, kurios verčia buržuazinius mąstytojus apsispręsti ir veikti. Prancūzų ir juo labiau vokiečių piliečiams tuometiniai politiniai įvykiai yra likimas, kurį reikia iškęsti, tai didžiųjų kova dėl valdžios, ir reikia arba pasitraukti jiems iš kelio, arba kęsti kaip vėtrą ir audrą. Ir Descartes'as, ir Spinoza šias politikos bangas jaučia kaip elementą, trukdantį jų filosofinei koncentracijai, laisvės jie ieško savajame idėjų pasaulyje. Filosofijos raida čia, ypač Vokietijoje, panaši į religijos raidą: labiau negu kada nors ir kur nors vokiškasis protestantizmas atskiria religinę sritį nuo pasaulietinės, religinį „vidujiškumą", tendenciją į dangiškumą ir anapusiškumą — nuo politinės, ekonominės, profesinės veiklos ir tikslų pasaulio. Vokiškasis liuteroniškojo protestantizmo moralės variantas, kiek turima galvoje žmogaus veiklos pasaulyje moralinė reguliacija ir jos poveikis, tampa iš esmės profesinio pašaukimo morale: pagrindinis reikalavimas yra ištikimybė profesijai, pareigos vykdymas, bet pačią profesiją duoda Dievas, jis sustato žmones į savo vietas, nulemtas viešpataujančių santykių, į kuriuos individas patenka be savo pagalbos, pagal gimimą arba yra

įtraukiamas. Prūsija tampa klasikine šios liuteriškos profesinio pašaukimo etikos šalimi. Dievas duoda žmogui vietą, bet iš esmės Dievas naudojasi „vyresnybės" ranka, vyresnybė yra lemiamas veiksnys, žmogus, pilietis jaučiasi jos objektu. Taip profesijos etosą papildo priesakas „būk vyresnybės pavaldinys", kurio konsekvencijos galiausiai įgalino pateisinti netgi „cuius regio, eius religio" („Kieno valdžia, to ir tikyba").

Kita vertus, ir CALVINUI minėtas priesakas nėra svetimas, tik šiuo atveju tą priesaką taria žmogus, kuris pats buvo, nors ir nedidelės valstybės, Ženevos polio, vyresnybė, turėjo tikrai neribotą dvasinę—pasaulietinę valdžią ir galėjo apsieiti be šalies valdovų globos ir apsaugos. Todėl jam „būti paklusniam" daug mažiau negu Lutheriui reiškė nusilenkimą likimui. Tai buvo labiau paklusnumas tiems, kuriems Dievas patikėjo pareigas, profesiją ir valią valdyti bendruomenę, paklusnumas pašauktiesiems krikščioniškos–politinės bendruomenės vadams, — du dalykai, kurie sutampa kalvinistinėje Ženevoje. Ta mintis iškyla dar aiškiau teigiant, kad būtent tik krikščioniška ir teisingai tikinti vyresnybė gali pretenduoti į šią teisę, o netikinčiai vyresnybei arba neteisingai tikinčiai ar tokiai, kurią aiškiai atmetė Dievas, galioja teiginys: „reikia labiau klausyti Dievo, o ne žmonių". Todėl kalvinizmas įgauna sąlyčio taškų su monarchomachininkų teorija, t.y. su teorija, teigiančia tautos suverenitetą bei jos teisę teisti ar traukti atsakomybėn karalius; šios teorijos katalikiškieji atstovai buvo minėti anksčiau. Kalvinistinį jos variantą atstovauja škotas Knoxas, ištikimas Calvino sekėjas. Savo tėvynėje jis įdiegia presbiterinę Ženevos bendruomenės konstituciją ir organizuoja puritonizmo judėjimą, kuris savo tikėjimo ginklu kovoja prieš monarchiją (Marija Stiuart) ir galiausiai iškovoja pergalę. Istorikas BUCHANANAS (1506–1583), jaunojo karaliaus Jokūbo VI auklėtojas, savo veikale „Apie karaliaus valdžios teisę pagal Škotą" Dievą laiko valstybių kūrėju, tačiau valstybės pagrindas jam yra teisingumas. Įgyvendinti teisę — karaliaus pareiga, bet šį uždavinį jam patiki tauta, savo ruožtu priimanti įstatymus, kurie turi būti teisė. Jeigu karalius pažeidžia savo tarnybines pareigas, tai jis pats atiduodamas tautos teismui.

Puritonizmas vėliau, kaip žinia, tampa tikrąja anglų revoliucijos ideologija. Tai buvo stiprios buržuazijos kova prieš karališkąjį absoliutizmą, kurio faktinė ir finansinė galia neatitiko jos pretenzijų bei asmeninio, egoistinio, savivale grindžiamo valdymo. Revoliucinė buržuazija kovoja prieš savavališkai karaliaus padidintus mokesčius, taigi už nuosavybės apsaugą, prieš savavališkus areštus, už asmens

laisvę, galiausiai už kultų ir tikybos laisvę, kuriai grasina į katalikybę linkstantis karalius, vadinasi, kovoja už tam tikrus liberalius reikalavimus. Šioje kovoje jėga buvo nuversta ir panaikinta monarchija, nuteistas mirties bausme karalius, įgyvendinta demokratija ir monarchomachininkų ginta tautų suvereniteto idėja.

Aiškiausiai, su aistringos ir entuziastingos asmenybės polėkiu šis demokratinių ir puritoniškų–religinių idėjų ryšys iškyla poeto MILTONO politiniuose raštuose, nors šie raštai ir yra proginiai, taigi juose nėra išplėtotos politinės filosofijos sistemos. Žmogų sukūrė Dievas, žmogus yra kūrinys, kuris turi nuolankiai nusilenkti kūrėjui; nusilenkimas — *visų* žmonių pareiga. Taigi visi žmonės lygūs prieš Dievą. Tarp Dievo ir žmonių nėra jokio tarpininkaujančio dvasininko, kuris galėtų juos išteisinti ar varžyti, ir nėra tarp jų jokio valdovo, kuris galėtų už pavaldinius prisiimti atsakomybę. Tačiau jei žmogų sukūrė Dievas, tai jis sukurtas pagal Dievo gyvavaizdį ir yra būtybė, kuriai į širdį įdiegta laisvė, todėl žmogus neturi smukti iki vergo, jis turi gerbti save kaip Dievo gyvavaizdį. Meilė Dievui, kaip iš dangaus atsiųsta ugnis, kurią išsaugoti turi mūsų širdies altorius, yra pirmasis visų gerų ir dorų žmogaus poelgių principas, o pamaldi ir teisinga pagarba sau yra antrasis principas, ir į ją gali būti žiūrima kaip į radikalų šaltinį, iš kurio kyla bet koks girtinas ir vertingas veiksmas.“ Tačiau jei laisvė yra pagrindinė žmogaus savybė, tai ir *pilietinė* laisvė nėra „valdovo dovana“, o „įgimta dovana iš paties Dievo rankos“. Todėl negalima ir neverta mintis, kad žmogus galėtų išsižadėti šios savo pirmapradės laisvės bei apsisprendimo, kad jas patikėtų valdovui, — monarchas yra tik parlamento kontroliuotinas tautos tarnautojas.

Anglų revoliucija savo raida panaši į vėlesnę Didžiąją prancūzų revoliuciją. Pergalingus demokratinių–liberaliųjų idėjų vadus su programiniais tautų suvereniteto ir apsisprendimo, nuosavybės neliečiamumo ir asmens laisvės reikalavimais iš vienos pusės spaudė neaiškių komunistinių idealų šalininkai, kurie vietoj formalios teisinės lygybės norėjo faktinės lygiavos, iš kitos pusės — nedavė ramybės rojalistinių reakcionierių sukilimai. Prasideda latentinis ar tikras pilietinis karas, perėjimas į diktatūrą ir galiausiai — į karinę diktatūrą. Revoliucinių nuotaikų ir siekimų pabaiga bei geriausias restauracijos pradininkas buvo neišvengiamas tų sekinančių kovų palydovas — revoliucinis nuovargis, taikos siekimas bet kokia kaina, siekimas stiprios valdžios — nebe tam, kad būtų ginami pasiekti aukšti idealai, bet kad būtų atkurta ir išsaugota ramybė, tvarka, teisėtumas. Revoliucinis nuovargis ir jo sąlygojamas blaivus, pesimistinis bei

rezignuojantis žmonių ir žmogiškų, visuomeninių santykių vertinimas, besiskiriantis nuo entuziastiško, religiniu jausmu grįsto Miltono tikėjimo žmogumi, yra pagrindinė nuotaika, kuri lemia THOMO HOBBESO (Tomo Hobso) valstybės filosofijos kryptį ir jos pobūdį.

Tiesa, Hobbesas taip aktyviai, kaip Miltonas, nedalyvauja įvykiuose. Ir jo darbai, skirti valstybės filosofijai, nėra proginiai raštai, o įžvalgi ir nuovoki sistema. Jo valstybės teorija — neabejotinai žymiausias autoriaus kūrinys, bet ji kartu įsilieja į visuminį filosofinį pasaulėvaizdį, ir tai yra laimėjimas, prilygstantis kitoms didžiausioms septynioliktojo amžiaus sistemoms.

THOMAS HOBBESAS gimė 1588 metais netoli Malmsberio miestelio kaimo vikaro šeimoje. Mirė 1679 metais namuose Devonšyro grafo, su kurio šeima nuo jaunystės jis buvo susijęs kaip auklėtojas ir namų mokytojas. Taigi per savo ilgą gyvenimą Hobbesas patyrė revoliuciją ir restauraciją. Jaunystėje tam tikrą laiką jis buvo Bacono sekretorius, ir nežiūrint to, ar šie santykiai turėjo jam įtakos, bet kuriuo atveju Hobbesas sutinka su tam tikromis pamatinėmis kanclerio teorijos mintimis: ir Hobbesas mano, kad visas pažinimas remiasi patyrimu, o jo tikslas — praktiniai, naudingi patarimai žmonėms. Ypač tai pasakytina apie istoriją ir žmonių visuomenės studijas: studijuodami istorinę ir visuomeninę tikrovę, mes turime sužinoti žmonių elgesio paskatas, kad išmoktume elgtis su žmonėmis ir valdyti valstybes.

Kita vertus, didelę įtaką jam turėjo pažintis su Euklido geometrija ir griežtu jos įrodymų būdu, taip pat ir pažintis su Galilei mechanika. Jis perima dedukcinį—sisteminį „matematikos metodą“ kaip mokslo idealą ir juo pats seka. Kaip tik šis idealas kontinento filosofus — Descartes'ą, Spinozą — pastūmėjo į racionalizmą, teigiantį įgimtas idėjas, nuo suvokimo nepriklausomas pagrindines sąvokas ir betarpiškai akivaizdžias aksiomas. Tuo tarpu Hobbesas yra empirikas: kaip galima šį empirizmą, teigiantį, kad visos sąvokos bei žinios kyla iš patyrimo, suderinti su matematiniu metodu, t.y. su reikalavimu visą pažinimą euklidiškos matematikos būdu dedukuoti iš nedaugelio definicijų ir aksiomų? Išeitį Hobbesui pasiūlo mintis, kurią, atsižvelgdama į geometriją, vėl atnaujina moderni gnoseologijos kryptis: geometrijos ir bet kokios dedukcinės sistemos „aksiomos“, kurių siekia mokslas, nėra akivaizdžiai tikros, įgimtos įžvalgos, bet prielaidos, nuostatos, kurios turi būti patvirtintos atsižvelgiant į tai, ar iš jų gautos išvados sutampa su patyrimu, arba ar jose susietos pagrindinės sąvokos pakankamai pasitarnauja

mūsų patirčiai formuluoti. Tiesos sąvoka dvejopa: „teisingas" matematine prasme (vienintelė tikrai griežtai ir tiksliai įrodoma „tiesa") yra teiginys, kurį logiškai galima išvesti iš kartą priimtų definicijų; kita vertus, visa sistema, taip pat definicijos, yra „teisinga", jeigu ji sutampa su patirtimi. Patirtyje duotą daiktų įvairovę mes apimame kuo mažesniu skaičiumi pagrindinių sąvokų, po to iš jų kombinacijų sudarome naujas, kompleksines sąvokas, kurias galime priskirti įvairiems objektams. Tobuliausiai tai vyksta aritmetikoje, skaičiavime; bet ir visas kitas mąstymas, tiesą sakant, yra skaičiavimas, atliekamas su sąvokomis, t.y. dar tiksliau — su ženklais, nes sąvokos yra ženklai, vardai, kuriuos mes duodame daiktams, bet tai bendrieji vardai, kuriuos mes priskiriame ne *vienam* daiktui, o *daugeliui*, atsižvelgdami į jų panašumą ar sąsajas. Sugebėjimas sudarinėti šitokius bendruosius ženklus, žmogaus išrastas kalbos instrumentas skiria žmogų nuo gyvulio ir įgalina jį plačiau negu nuo atskiro įspūdžio priklausantį gyvulį apibendrinti savo patyrimą, jį įsisavinti, padaryti naudingą. Taigi matome, kad Hobbesas yra nuoseklus nominalistas.

Hobbesas pritaria Baconui, kad visas gamtos pažinimas turi remtis duotomis pasekmėmis, kurias reikia aiškinti jų *priežastimis*. Tačiau Hobbesas griežčiau negu Baconas iš bet kokio mokslinio aiškinimo išveja „tikslo priežasčių" sąvoką: viskas pasaulyje vyksta „natūraliai", priklauso nuo dėsningai veikiančių priežasčių; Hobbesas yra *natūralistas*. Kartu su Descartes'u jis mano, kad visus fizinio pasaulio procesus reikia aiškinti mechaniškai, judėjimu, bet kitaip negu Descartes'as jis perkelia šį reikalavimą ir į sielos pasaulį. Žinoma, sąmonės fenomenai nėra fizinis judėjimas, tačiau visgi jų pagrindas gali būti judėjimas, jie gali būti fiziškai sąlygoti. Nemateriali siela — tai neįsivaizduojama sandara, viską, kas yra substancialiai tikra ir pastovu, mes galime mąstyti tik kaip kūnus; Hobbesas yra *materialistas*. Su jo materializmu bei natūralizmu susiję ir griežtas bet kokios „valios laisvės" idėjos neigimas.

Šias idėjas Hobbesas plėtoja 1655 ir 1658 metais pasirodžiusiose jo sisteminio pagrindinio veikalo „Filosofijos elementai" abiejose pirmosiose dalyse „De corpore" ir „De homine" („Apie kūną" ir „Apie žmogų"). Viskas, kas substancialiai tikra, yra kūnai — mokslas apie kūnus yra visiems (pastoviems) objektams pritaikomas pagrindinis mokslas. Tam tikri kūnai yra gyvos būtybės ir būtent — žmonės ar gyvuliai (mokslas apie žmogų yra tam tikra kūnų teorijos atšaka). Tačiau — vėlgi — žmonės yra ne tik žmonės apskritai, bet žmonės, kurie gyvena pirmykštį gyvenimą arba — kaip mes —

gyvena valstybėse, yra „piliečiai". Taip mokslo statinį vainikuoja veikalas „De cive" — „Apie pilietį" ir apie visumą, kuri atsiranda iš piliečių tarpusavio santykių ir veiksmų, apie valstybę. Mat valstybė nėra esybė savaime, egzistuojanti už ją įsteigiančių žmonių, kaip „piliečių", veiksmų, kaip ir erdvė nėra kažkas tikra be kūnų bei jų erdvinių santykių.

Žmogus yra egoistas, valdomas naudos troškimo, noro turėti kuo daugiau turto. Todėl natūrali ar pirminė visuomenės būsena yra „visų karas prieš visus". Tačiau ši būsena neturi vieno gėrio, kurio visi būtinai siekia: toks gėris yra saugumas. Siekiant šio bendro tikslo, pamažu turi atsirasti noras natūralią būklę su kiekvieno „teise" į viską pakeisti į status civilis, sutvarkytą valstybę, kurioje kiekvienas įsipareigoja nesikėsinti į kitų turtą, taigi atsiranda įstatymiškai saugomos, garantuojamos nuosavybės institutas. Individų tarpusavio sutartis sukuria valstybę, bet ši sutartis tik tada turi praktinę reikšmę, jeigu yra jėga, priverčianti ją vykdyti, t.y. valstybės sutartis praktiškai gali reikšti tik visų atsisakymą naudotis jėgos priemonėmis, kuriomis saugumo ir ramybės išlaikymo tikslais siūloma disponuoti vienam individui. Ši *viena* valdanti valia nereikalauja *vieno žmogaus* valios, tai gali būti daugybės, tarkime, parlamento daugumos valia, svarbu tik, kad čia yra toks neapribotas, nesusaistytas įstatymu, bet virš jo iškilęs, tam tikrus įgaliojimus turintis valios faktorius. Kitam savo veikalui, skirtam valstybės problemoms, Hobbesas davė biblinės pabaisos „Leviatano" (Iš Jobo knygos) vardą; valstybė yra tokia pabaisa, baisinga mašina, valdanti individo valią. Žmogus gali rinktis tik tarp dviejų pabaisų: diktatoriškai valdomos valstybės ar revoliucijos, o pastaroji reiškia ne ką kitą, o tik grįžimą į natūralią visų karo prieš visus būseną. Absoliutindamas valstybės jėgą, Hobbesas nueina taip toli, kad religiją ir prietarus atskiria pagal santykį su valstybe: prietarai yra valstybės nepripažintas tikėjimas. Hobbesas kalba apie Dievo egzistenciją kaip aukščiausią priežastį, bet nepaisant viso to, amžininkai jį laikė aiškiu ir pavojingu ateistu.

Viduramžiams egzistavo tik vienas, Dievo, autoritetas, kiekvienas kitas autoritetas veika tik jo vardu. Renesansas iškelia laisvos asmenybės ir pasaulietinės valstybės autoritetą: Dievas kalba per sąžinę, jo žemiškasis atstovas yra valstybė. Tačiau iškyla problema, kaip suderinti šiuos abu faktorius.

Suprantama, Hobbeso natūralizmas, materializmas ir „ateizmas" sulaukė ryžtingų priešininkų, jų radosi ir Anglijoje. Jau vyresnysis Hobbeso amžininkas HERBERTAS CHERBURY'S (Čerberis,

1581–1648) nutiesia kelią svarbiai anglų dvasinio gyvenimo srovei — angliškajam *deizmui*. Tiek Hobbesui, tiek iš esmės ir Baconui klausimas apie religijos tiesą yra visai nesvarbus: religija yra tikėjimo dalykas, tikėjimas galiausiai vertinamas pagal naudingumą, o ne pagal tiesą. Tuo tarpu Herbertas, o su juo ir visas deizmas kelia klausimą apie vieną tikrą proto religiją, aiškią ir įrodomą, kuri būtų viso žmogiško pažinimo statinio viršūnė ir pabaiga. Tai, kad jie protą laiko religinės tiesos šaltiniu, rodo juos prieštaraujant grynosios apreiškimo religijos atstovams netgi tada, jei jie, kaip Cumberlandas (Čemberlenas) ar Locke'as, siekia įrodyti, kad krikščionybė sutampa su proto religija ar yra arčiausia jos. Beje, mes matome įvairiausių deizmo niuansų. Krikščionys nori pripažinti ir krikščioniškąsias tikėjimo misterijas, tik pabrėžia, kad tikėjimas ir apreiškimas gali mokyti tik to, kas yra aukščiau proto, o ne prieštarauja jam. Kiti nori atskirti „paprastą ir tikrą" Kristaus mokymą nuo dogmatinių vėlesniosios teologų ir šventikų religijos apsukrumo, o dar yra ir visai krikščionybei priešiški „laisvamaniai".

Tačiau visoms šioms kryptims būdinga mintis, kad esama proto religijos, kuri kartu yra „prigimtinė religija", taigi duodanti pradžią dvasios brandai. Čia iš karto matyti išryškėjanti kita negu Hobbeso *gamtiškumo* sąvoka ir kitas pirmapradiškumo supratimas — ir kalbant apie pasaulį, ir apie žmogaus prigimtį. Protas ir gamta nėra priešybės, o visuma, t.y. pasaulis nėra negyvų kūnų ir aklų mechaninių ryšių visuma, bet harmoninga, protinga, tikslingai sutvarkyta visybė, iš kurios aiškiai matyti, kad egzistuoja valdančioji esybė. Žmogus yra ne vien gobšumo ir baimės gainiojamas žvėris, kuris tik aplinkkeliais, ieškodamas saugumo, dirbtinai sukūrė visuomenę, paremtą jėga ir prievarta, jis yra drauginga būtybė, įjungta į universumą ir į bendruomenę, į kurią jį atveda tiek meilė ir simpatija, tiek ir protinga įžvalga, kad jo nuosava laimė geriausiai bus išsaugota kartu su visumos laime.

Meilė ir simpatija yra *įgimti* polinkiai. Tačiau jau pats siekimas nustatyti kuo paprastesnes ir aiškesnes *pirmines*, iš mažens žmonėms būdingos proto religijos idėjas ir taisykles, skatina „įgimtumo" sąvoką perkelti ir tokioms idėjoms, taigi pažinimo sričiai. Todėl greta Bacono empirizmo ir Hobbeso konvencionalizmo iškyla opozicija, kuri nori suteikti galią „įgimtų idėjų", betarpiškai akivaizdžių visuotinių proto įžvalgų sąvokai. Tiesa, ši sąvoka suprantama ne visai vienodai; tai labiau platoniškai (H.Cudworthas ir „Kembridžo mokykla"), tai labiau stoikų ar Cicerono prasme, tai labiau dekartiškai. Žinoma, ji patiria labai stiprų žymiausio XVII amžiaus an-

glų mąstytojo Locke'o plataus ir nuoseklaus empirizmo poveikį. Tačiau ta opozicija neužgęsta ir gauna naują impulsą po to, kai Davido Hume'o (Deivido Hiūmo) kūryboje Locke'o empirizmo plėtotė neišvengiamai virsta *skepticizmu*.

JOHNAS LOCKE'AS (Džonas Lokas) — ne įžvalgiausias ir tikrai ne giliausias anglų filosofas, bet neabejotinai turėjęs didžiausią poveikį, lemiamą įtaką anglų–prancūzų „Švietimui". Jis gimė 1632 metais Bristolyje teisės mokslininko šeimoje. Scholastinė mokslinė veikla Oksforde jo netenkino, kur kas daugiau jis sužino studijuodamas Descartes'o raštus, bendraudamas su žymiu fiziku Boyle'u (Boiliu) ir empiriku, Bacono paveiktu gydytoju Sydenhamu. Lordo Shaftesbury'o namuose jis ne tik sąžiningai ir sėkmingai auklėja jo sūnų ir anūką, bet šis darbas skatina jį apmąstyti ir auklėjimo pagrindus, priemones bei tikslus („Kai kurios mintys apie auklėjimą", 1693). Pažintis atvėrė jam kelią ir į politinę veiklą. Shaftesbury'ui būnant ministru pirmininku, Locke'as du kartus užėmė valstybės tarnautojo pareigas, po to, persekiojamas Jokūbo I, kuris juo nepasitikėjo, Locke'as su savo globėju emigravo; sugrįžo kaip aktyvus antrosios anglų revoliucijos dalyvis. Gindamas liberalią anglų 1688 metų konstituciją, jis rašo straipsnius apie valdymą („Du traktatai apie valstybės valdymą"), nukreiptus prieš Filmerį, patriarchalinės karališkosios valdžios, valdžios iš Dievo malonės atstovą. Jo valstybės idealas yra konstitucinė monarchija, kuri, „atskirdama valdžias", įstatymus leidžiamąją ir vykdomąją (Montesquieu vėliau pridės dar trečiąją — teisinę valdžią), įstatymais susaistydama valdovą, kuris turi būti ne aukščiau įstatymo, bet paklusti jam, saugo individą, jo asmens ir dvasios laisvę, jo nuosavybę nuo valdančios jėgos savivalės. Religijos plotmėje Locke'as gina „krikščionybės protingumo" idėją („Protingoji krikščionybė"); apreiškimas, kurio tikrumą reikia patikrinti protu, gali mus mokyti tikėti tik tuo, kas yra aukščiau proto, o ne prieštarauja jam; „Laiškuose apie toleranciją" jis įsakmiai reikalauja religinės tolerancijos. Locke'as mirė 1704 metais.

Pagrindinis Locke'o kūrinys yra 1690 metais išėjusi *„Žmogaus proto apybraiža"*. Pratarmėje filosofas kalba apie tai, kas paskatino parašyti knygą ir apie jos temą: bevaisis pokalbis su draugais (apie moralės ir apreikštos religijos principus) pastūmėjo iškelti klausimą, ar mes, imdamiesi ką nors tyrinėti, iš pradžių neturėtume visuotinai patikrinti savo proto, savo *pažinimo pagrindų bei ribų*.

Taigi, kaip ir Baconui, pradžioje iškyla teisingo pažinimo metodo klausimas, ir taip pat, kaip ir Baconui, šis metodas yra indukcinis, empirinis metodas. Tačiau kartu yra ir ryškus skirtumas: Baco-

nas klausimo apie žmogiškojo pažinimo „ribas“ nelaiko svarbiausiu, jis į savo metodą žiūri kaip į būdą siekti atradimų bei išradimų, kad jais dvasiškai ir techniškai apvaldytų gamtą ir pradėtų aukso amžiaus epochą, jo paties utopiškai pavaizduotą. Baconas yra ankstyvojo Renesanso kapitalizmo prekeivių amžininkas. Tai buvo didis laikmetis, kuriame Anglija pradėjo kolonizaciją. Buržuazijos vadams buvo būdingas tam tikras didžiūniškumas, didikų gyvenimo stilius, ir pats Baconas linksta vertinti kaip amoralią žmogaus jėgą bei jo grobuonišką dvasią, virtù, būdingą italų Renesanso filosofams. Puritoniškas darbo asketizmas, už savo teises kovojančios buržuazijos fanatiška kalvinistiška dvasia dar nebuvo prasiskverbę į Angliją. Tuo tarpu Locke’o laikais puritonų kova buvo pasibaigusi. Buržuazija sukūrė ir įtvirtino savo valstybę. Ji pasijuto esanti valstybės *tvarkos* ramstis, ir kitaip negu manė nuožmus atsiskyrėlis Hobbesas šios tvarkos jau nebereikia palaikyti išorine jėga, nes ji tvirtai remiasi *viduriniuoju* buržuazijos *sluoksniu*. Buržuazija jaučiasi esanti vidurinis sluoksnis tarp bajoriškųjų žemės savininkų, kuriems priekaištaujama, kad jie palieka savo žemes pūdymuoti, užuot jas įdirbę visumos labui, ir tarp proletariato, kurio skurdas neabejotinai esąs kokio nors trūkumo — gabumų, stropumo ar taupumo — išdava. Buržuazija, vidurinysis miesčionių sluoksnis, yra klasė, kuri minėtomis savybėmis įsigijo nuosavybės. Nuosavybė teisėta, jeigu ji yra sudaiktintas darbas ir pati — visumos labui — dirba, t.y. duoda procentus. Kartu su nuosavybe buržuazija užsitarnavo teisę ją paveldėti ir ja mėgautis, žinoma, saikingai, taupiai ir sąžiningai, juo labiau kad šis mėgavimasis ir išlaidavimas vėl atgaivina ekonomiką. Puritoniškos darbo askezės laikai praėjo, išblėsta ir aistringas religinis savo teisių, savigarbos jausmo grindimas, būdingas puritonizmui. Sėkmė, nežiūrint visų pastangų, jau nebėra tik „malonė“ ar ženklas, kurio laukiama bijant ir drebant, ar jis patvirtins tą malonę; sėkmė yra palaiminimas, nulemtas darbo; Dievas globoja dorovinę pasaulio tvarką, kuri jau šiame pasaulyje teisingai paskirsto atlygį ir bausmę ir atitinka, kaip ir fizinis gamtos dėsningumas, padoriai sutvarkytos valstybinės bendruomenės nuostatus.

Mes esame šiame pasaulyje tam, kad atliktume naudingus ir solidžius darbus: tai pasakytina ir apie mąstymą bei pažinimą. Klausimai, į kuriuos negalima atsakyti, apie kuriuos tegalima tik žodžiais ginčytis, yra beprasmiški, o užsiiminėti tokiais klausimais yra dykystė. Kai Locke’as nustato žmogaus pažinimo ribas, tai šita nėra asketiškas Pascalio nuolankumas, taip pat tai ne Kanto išsižadėjimas, kai klausoma nepermaldaujamos proto pareigos, nors širdis pri-

klauso metafizikai, kurios Kantas turi išsižadėti; Locke'as tai daro, norėdamas solidžios mąstysenos lauką atriboti nuo regimybės ir neprieštarauti „sveikam žmogaus protui", normaliam protui.

Visas pažinimas remiasi patirtimi, patirtis yra tai, kas duota sąmonei — taip Locke'as papildo Baconą Descartes'o mintimis. Tačiau jis visai nepritaria Descartes'o „įgimtų „ idėjų sąvokai: naujagimis pirmiausia suvokia atskirus konkrečius turinius, skausmą ir džiaugsmą, garsą ir spalvą, kol jis įgyja abstrakčias sąvokas ir bendrąsias įžvalgas. Taigi visos žinios ir sąvokos gaunamos iš individualaus pažinimo indukcijos būdu. Galutiniai elementai, į kuriuos mes galime išskaidyti sąmonę, „paprastosios idėjos", „sensation" ir „reflection", vidinio ir išorinio suvokimo turiniai yra *medžiaga*, kurios reikia protui ir kurią jis perdirba, be kurios jis būtų tuščiaeigė mašina. Tačiau ką jis daro su šia medžiaga, kas yra tas jo darbas? Jis sujungia tą medžiagą į sąvokas (kaip mes sujungiame raides į žodžius ir sakinius) — trikampio sąvoka apima įvairias smailiakampių, bukakampių ir stačiakampių trikampių formas, kurias mums pateikė suvokimas, — ir į „substancijas": substancija, kurią aš vadinu auksu, susieja, apima geltoną spalvą, sunkumą, tąsumą ir visas kitas suvokiamas savybes, kurios sudaro auksą. Be to, protas palygina medžiagą; pažinimas siauresne prasme yra palyginimas, mūsų idėjų „atitikimo" (teigiančiame) ir „neatitikimo" (neigiančiame) sprendinyje suvokimas. Locke'ui nesunku šia pažinimo sąvoka apimti vienodumo ir skirtingumo sprendinius, matematinius sprendinius (kaip dydžių santykių tarp skaičių bei geometrinių struktūrų išvadas), galiausiai — gamtos mokslo dėsnius: šiais atvejais „atitikimas" tiksliau reikštų „egzistavimą kartu". „Auksas yra geltonas" reiškia, kad su kitomis suvokiamomis aukso savybėmis nuolat susijusi ir geltona spalva. Tačiau kaip yra su grynaisiais egzistencialiniais sprendiniais — „yra Dievas", „yra atomai"? Čia, sako Locke'as, kalbama ne apie mūsų idėjų atitikimą vienos kitą, bet apie atitikimą tikrovę už jų. Intuityviai mes suvokiame tik savo sąmonės tikrovę, instinktu, susijusiu su mūsų jusliniais suvokimais, — fizinio, išorinio pasaulio tikrovę, operuojant vaizdais yra įrodomas Dievo buvimas (kosmologiniu argumentu, kuris Dievą rodo esant visagale, išmintinga ir maloninga pasaulio priežastimi).

Locke'as nemato, kad, įvesdamas „išorinio pasaulio" sąvoką ir įrodinėdamas Dievo buvimą, jis labai sukomplikuoja savo empiristinę pažinimo teoriją: jei visas pažinimas susietas tik su sąmonės turinių *medžiaga*, tai kaip mes tada galime žinoti apie „pasaulį už sąmonės"? Arba kaip galime skirti tokius turinius (kaip daro Locke'as,

remdamasis savo laikmečio fizika), kuriuose atsispindi tikrosios daiktų savybės („pirminės kokybės“ — tįsumas ir kietumas), nuo tų, kurie yra tik realaus judėjimo požymiai („antrinės kokybės“ — spalva, garsas, šiluma)? Kaip mes galime žinoti, kad priežastį turi „viskas“, taip pat ir pasaulis kaip visetas, kuris juk negali būti patyrimo turinys? Tai problemos, kuriomis pradeda vėlesnieji įžvalgiausieji Anglijos mąstytojai Berkeley's ir Hume'as. Kita vertus, paprastas ir aiškus empirizmo pagrindimas Locke'o kūryboje pradeda polemiką su kontinento filosofijos racionalizmu: prieš „Žmogaus proto apybraižą“ Leibnizas stoja su savo „Naująja žmogaus proto apybraiža“. Leibnizas iš karto pritaria Locke'ui, kad vaikas į pasaulį neatsineša gatavų sąvokų bei žinių, kad *laiko atžvilgiu* patyrimas yra pirmesnis už sąvokų sudarymą ir pažinimą. Tačiau esama kito skirtumo: tarp tų sąvokų ir žinių, kurios yra tik duotų patyrimo faktų apibendrinimas („mėlynas“, „saldus“, „spalva“ — visi paukščiai turi plunksnas), ir tarp sąvokų, kurios tam tikra prasme yra proto kūriniai (skaičiaus sąvoka, pačios bendrybės sąvoka), ar žinių, kurias mes, neatsižvelgdami į patyrimą, laikome teisingomis (logikos ir matematikos pagrindiniai principai). T.y. Leibnizas, atsižvelgdamas į Locke'o kritiką (psichologinę), „įgimtumo“ ir „įgyto“ priešpriešą keičia į (loginę) pažinimo *„apriori“* ir *„aposteriori“* priešpriešą.

Locke'o įtaka buvo labai stipri ir plati. Jo filosofija lėmė ne tik anglų, bet ir prancūzų *Švietimo* dvasią, darė stiprią įtaką ir Vokietijoje, nors čia ji konkuravo su Leibnizo įtaka. „Švietimas“: šį žodį mes galime suprasti siauresne ir platesne reikšme. Platesne prasme Švietimas apima laikotarpį nuo XVII amžiaus pradžios, nuo Descartes'o ir Bacono, nuo tada, kai buvo patikėta *metodiško* darbo, metodiškai dirbančio *proto* viską įveikiančia bei nugalinčia jėga ir iškeltas „aiškumo ir akivaizdumo“ idealas, kurio, pvz., laikosi ir Hobbesas. Siauresne prasme Švietimas apima maždaug XVIII amžių. Tai laikmetis, kuriame jau nebekeliama ir nebegrindžiama šio metodo, visuotinio proto kriterijaus *idėja* ir nebeplanuojama, kas gali ir turi būti pasiekta naudojantis ja, bet tikima tikrai turint metodą ir pagrindus, tikima, kad nuo „analizės“, kuri sukuria pagrindus, galima pereiti prie didžiojo „sintezės“ darbo, kuris jau nebebus vieno žmogaus, o drauge dirbančių kartų darbas. Klasikinio pancūzų Švietimo veikalo „Enciklopedijos“ pratarmėje d'Alambert'as paskelbia, kad teologijos ir filosofijos laikmetį nuo šiol keičia „mokslo“ — le siècle de la science; science yra gamtos mokslo vardas — laikmetis. Ir Vokietijoje vienas Leibnizas yra didysis enciklopedininkas, universalus metodas generuoja universalų žinojimą, ir atro-

do, kad nebetoli tas laikas, kai mokslas užbaigs savo darbą. Locke'ą taip pat apima šis tvirto žinojimo, išspręstų problemų jausmas.

Tai, kad Prancūzijos kultūriniuose sluoksniuose Descartes'o autoritetas, nekalbant jau apie Malebranche'ą ar Pascalį, visur nublanko Locke'o įtakos akivaizdoje, buvo pirmiausia VOLTAIRE'O (Voltero) ir jo „Laiškų apie anglų tautą" nuopelnas. Tačiau tas pat Voltaire'as kūrinyje „Newtono filosofijos pagrindai" supažindina savo tautiečius ir su kitu didžiuoju anglu, kurio įtaka prilygsta Locke'o įtakai ir yra su juo susijusi.

Gamtos vienybės ir gamtą vieningai bei tvirtai valdančio gamtinio dėsningumo idėja nuo pat pradžios buvo pagrindinė Šviečiamajame amžiuje. Tačiau tik ISAACUI NEWTONUI (Izaokui Niutonui, 1643–1727) ši idėja jau nebėra fizikinė programa, kaip Descartes'ui, ar metafizinė idėja — kaip Spinozai, — jis savo mokslinėje teorijoje įrodo ją skaičiavimu, stebėjimu bei eksperimentu. Gravitacijos dėsnis — pagrindinis gamtos dėsnis. Newtonas, kaip ir jo didysis konkurentas Leibnizas, yra ne pradininkas, o užbaigėjas. Be galo mažų dydžių skaičiavimas ir jo pritaikymas geometrinėms ir mechaninėms problemoms įgyvendina Descartes'o parengtą ir analitinėje geometrijoje pradėtą programą: geometrinių ir mechaninių problemų aritmetišką, algebrišką nagrinėjimą. Tai, kad Newtonas ir Leibnizas beveik vienu metu ir nepriklausomai vienas nuo kito atrado apskaičiavimą, rodo, kad abu galutinai apibendrino grupės pirmtakų pradėtus darbus. Iš Newtono gravitacijos dėsnio tapo galima, viena vertus, išvesti Keplerio planetų judėjimo dėsnius, kita vertus, Galilėjaus kritimo dėsnį. Mechanika ir astronomija susilydė į vieną mokslą, buvo visai atsisakyta Aristotelio teorijos apie pasaulio virš Mėnulio ir po juo „esminį skirtingumą", tapo nereikalinga prielaida apie „paslėptas kokybes", kuriose scholastai ieškojo gamtos procesų priežasčių, apie žvaigždžių sielas, apie visų krintančių kūnų veržimąsi į pasaulio centrą: visur yra tik tos pačios dėsningai veikiančios jėgos, gamtos dėsnis išreiškia jų veikimo pobūdį bei esmę. Tiesa, Newtonas savo „Gamtos filosofijos principuose" įveda dvi mintis, kurios iš pradžių sulaukia smarkaus kartezininkų pasipriešinimo: tai absoliučios erdvės ir absoliutaus laiko ir tuščioje erdvėje veikiančių toliasiekių jėgų idėjos. Kaip žinia, kartezinei fizikai erdvė yra vienos materijos tąsa, čia kūnai veikia tik betarpiškai liesdamiesi, spausdami ir stumdami vienas kitą. Newtono mechanikos fizikinis pranašumas iškovoja pergalę ir išlaiko nenuginčijamą prioritetą beveik iki XIX šimtmečio pabaigos.

Tam tikra prasme ir Newtoną reikia priskirti deistams: ir jis ieško Dievo gamtoje, ir jis ieško jo protu. Sekdamas platoniškosios Kembridžo mokyklos (H.More) idėjomis, jis susieja absoliučią erdvę ir absoliutų laiką su visur esančiu ir amžinu Dievu: tai — formos, kuriomis Dievas stebi pasaulį („Sensorium dei"). Kartu jis yra teistas, pamaldžiai studijuoja apreiškimo raštus, tvirtai laikosi Dievo asmeniškumo, stebuklų galimybės idėjų. Tačiau prancūzų Šviečiamojo amžiaus filosofijoje toliau tebeveikė ne šios religinės, o nesulaužomo gamtos dėsningumo ir vieningumo idėja — pagrindinė Newtono sistemos idėja. Į šią vienybę įtraukiamas ir žmogus, žmogaus siela, o kita vertus — dieviška pasaulio priežastis. Newtono tradicija čia tiesiogiai skatino natūralizmą, kuris neatitiko tikrosios Newtono jausenos.

Greta gamtos filosofijos ir religijos filosofijos problemų imamos gvildenti *moralės filosofijos* problemos. Hobbeso požiūriui, kad žmonės yra izoliuoti, vienas kitam priešiški, egoistiški individai, jau Cumberlandas priešpriešino teoriją, kad įgimti meilės ir simpatijos polinkiai sujungia žmones į organišką harmoningą vienybę, kuri yra panaši į universumo visumą ir priklauso jai. Newtono fizika duoda šiai teorijai naują impulsą: kaip kūnai, veikiami Dievo duoto traukos, gravitacijos dėsnio, susijungia į kosmosą, taip ir žmones suvienija meilė ir pareiga. Kaip gamtos tvarką ir bendrumą pagrindžia jos dėsniai, be kurių gamta negalėtų būti nė akimirkos, taip doroviniai dėsniai pagrindžia žmonių tvarką ir bendrystę (Clarke'as, Wollastonas).

Mintis, kad dorovinę–dvasinę žmogaus prigimtį galima suvokti remiantis kosmoso prigimtimi ir šiuo požiūriu kovoti tiek su Hobbeso natūralizmu, tiek ir su puritoniška–asketiška krikščionybe, skatina rastis sąmojingus ir satyriškus esė, kurių autorius — SHAFTESBURY'S (Šaftsberis, 1671–1713), ano Shaftesbury'o, pas kurį dirbo Locke'as, anūkas). Jo kūryba („Žmonių, papročių, nuomonių, laikų charakteristikos") yra nesistemiška, sudaryta iš pokalbių, laiškų, kalbų, įvairiausių meninių formų, rodo jį esant labiau menininką negu mąstytoją, ir aistringa autoriaus meilė Graikijai, jos Kalokagathós, kūno ir sielos harmonijos, grožio ir doros sąjungos idealui (į krikščionybę, kaip nuolankumo religiją, jis žiūri abejingai) labiau primena Renesansą negu Šviečiamąjį amžių: joje ryškus panteizmas, o pasaulio, kaip gyvo organizmo, samprata primena Bruno. Estetiškai nuspalvinta yra ne tik jo metafizika, bet ir etika: mes turime „dorovinį jausmą", įgimtą sugebėjimą vertinti harmoningą asmenybę, polinkių pusiausvyrą, būdingą dorovingam žmogui. Ši moral

sense sąvoka, teigianti esant įgimtą sugebėjimą moraliniu požiūriu pritarti savo poelgiams ar atmesti juos, teigianti mumyse esant nešališką stebėtoją bei teisėją, nors vėliau ir atsikratė estetinio apvalkalo, išliko veiksminga tolesnėje anglų filosofijoje (Hutchesonas, „Moralės filosofijos sistema“, 1755).

Kita vertus, gydytojas BERNARDAS MANDEVILLE'IS (Mandevilis), remdamasis Hobbesui tikrai artimu natūralistiniu požiūriu, „Pasakėčioje apie bites“ (1705 ir 1714) nesutinka su Shaftesbury'u. Kūrinyje pasakojama bičių avilio istorija. Bičių gyvenimas buvęs puikus, bet jį būtinai lydėjo garbės troškimas, godumas ir prabanga — iš vienos pusės, skurdas ir pavydas — iš kitos. Šių „privačių ydų“ panaikinimas kenkia visumos jėgai ir klestėjimui. Visuomenės pažangą užtikrina ir sukuria priemonę kovoti su blogybėmis ne moralinis pamokymas ar dorybės grožis, o troškimas pagerinti savo dalią ir žmonių pasipūtimas (ir dorovinė savigarba yra tik rafinuota pasipūtimo forma).

Prieš Mandeville'į ir prieš Shaftesbury'į, prieš laisvamanius ir panteistus, remdamasis krikščioniškuoju požiūriu, stoja airis, Kloino vyskupas GEORGE'AS BERKELEY'S (Džordžas Berklis, 1685–1753). Jis yra pamaldus krikščionis, bet ne puritonas ir ne asketiškas fanatikas, labiau ištikimas humanitarinėms ir civilizacijos idėjoms (1728–31 metais jis buvo Amerikoje, kad Bermudų salose įkurtų misiją ir koledžus; jo paskutinis darbas „Seirė“, kuriuo jis norėjo atkreipti ligotų amžininkų dėmesį į gydomąjį deguto vandens poveikį, kilo tiek iš šio noro, tiek iš filosofinių interesų). Be to, jis įžvalgiai kritikuoja Locke'o pateiktą pažinimo analizę ir plėtoja ją („Žmogiškojo pažinimo principai“, 1710, „Hylas ir Filonas“, 1713) iš nominalizmo pozicijų — nėra bendrųjų vaizdinių, o tik bendrąją reikšmę turintys žodžiai, — ir fenomenalistinio idealizmo pozicijų — „daiktai“, kūniškos „substancijos“ yra ne kas kita, o tik suvokimo turinių kompleksai, jų egzistencija yra jų buvimas suvoktų, jų egzistencija yra jų sąmonė, esse est percipi. Tai, kad daiktas tebeegzistuoja, kai aš ar kiti jo nesuvokia, nereiškia nieko kito, o tik jo *galimybę* būti suvokiamam, jo pasirodymą mano sąmonėje, esant tam tikroms sąlygoms. Gamtos mokslas tyrinėja šias sąlygas, t.y. tiksliau taisykles ar dėsnius, pagal kuriuos vienas po kito eina sąmonės turiniai, „idėjos“, taigi jis neklausia apie „priežastis“; jis klausia apie tokius fenomenalius sąlygos sąryšius, kurių žinojimas mums leidžia tam tikrose ribose nuspėti tai, kas iškyla mūsų sąmonėje. O „materija“, kaip daiktas savaime, esąs už mūsų sąmonės, ypač materija, kuri, pvz., turėtų būti tįsi, nebūdama spalvota, yra ne-

įsivaizduojamas darinys, beprasmiškas žodis. Kita vertus, suvokimas reikalauja suvokiančiojo Aš, aktyvaus subjekto, sielos, kurios būtis yra ne pasyvus suvoktumas, bet aktyvi veikla, mąstymas, suvokimas. Prieš baigtinį Aš iškyla visagalė dvasinė esybė, Dievas, ir tik jis yra mūsų suvokimo turinių bei jų dėsningų sąryšių priežastis, tarsi kalbantis mums šiuose turiniuose, per pojūčių pasaulį. Gamtos mokslas atskleidžia dėsningą mūsų suvokimų ryšį, taigi parodo, kad prieš mus yra ne raidžių chaosas, o prasmingas raštas, kurį teologizuojanti metafizika aiškina kaip Dievo žinią. Tai perkelia į neoplatoniškąsias idėjas, kurių Berkeley's laikosi jau minėtame paskutiniajame savo kūrinyje „Seirė“.

Locke'o idėjas išplėtoja iki galo škotas DAVIDAS HUME'AS (Deividas Hiūmas, 1711–1776). Šaltą skepticizmą Hume'as sujungia su Locke'ui būdingu aiškumu ir Berkeley'o kritiškumu, tik atmeta pastarajam būdingus teologinius bei mistinius polinkius. 1735–1737 metais Prancūzijoje pasirodė jo pagrindinis veikalas „Traktatas apie žmogaus prigimtį“, turintis tris dalis: apie protą (iš jo vėliau išaugo „Žmogaus proto tyrinėjimai“, 1748), apie aistras ir apie valią (iš jo vėliau išaugo „Moralės principų tyrinėjimai“, 1751). Tačiau radikalaus mąstytojo ir puikaus rašytojo šlovę jis pelnė tik vėlesniaisiais esė, prie kurių tada prisijungė ir darbai apie šalies ekonomiką bei istoriją.

Visas mūsų pažinimo turinys kyla iš patyrimo, mąstymas nekuria, o tik sujungia medžiagą, kuri mums duota juslinio bei savęs suvokimo „idėjomis“ — tai Locke'o mintis, kurią Hume'as tik dar labiau konceptualizuoja. Kad „sąvoka“, t.y. žodis turėtų prasmę, mums reikia sujungti su juo vaizdinį; visi mūsų vaizdiniai (idėjos siauresne prasme) yra mūsų suvokimų (mūsų „impresijų“) atvaizdai ar šių atvaizdų kombinacijos: žalią spalvą mes galime įsivaizduoti tik todėl, kad mes esame matę žalias spalvas, mes galime prisiminti liūdesio afektą, nes esame jį išgyvenę, mes galime fantazuoti apie auksinį kalną tik todėl, kad mes esam suvokę kalnus ir auksą. Suvokimas su jam būdingu gyvumu, įtikinamumu, būtinumu, nuo kurio neatsiejamas mūsų tikėjimo jausmas, yra — fizinė ar psichinė — „tikrovė“; išblėsę prisiminimai ir fantazijos, kurios mums lieka sąmonėje, yra „grynųjų vaizdinių“ pasaulis. Mes „tikime“, kad „tikrovė“ egzistuoja ir tada, kai mes jos nesuvokiame: šį „tikėjimą“ lemia tik reliatyvus gyvumas ir įtikinamumas, pasikartojančių turinių, kuriuos mes suvokėme ir kuriuos mes tikimės suvokti, kai tik juos įsivaizduosime. Berkeley's sugriovė kūniškos „substancijos“ sąvoką: „daiktas“ yra tik vardas, apibendrinantis pamatytos spalvos ir for-

mos, paliesto kietumo ir t.t. suvokimų kompleksą, kuriame tas „daiktas“ „iškyla“. Hume'as tam pritaria, tik šią mintį kitaip negu Berkeley's taiko ir Aš, „psichinei substancijai“: analizuodami savo sąmonę, greta suvokimo, jautimo, norėjimo, nerandame suvokiančio, jaučiančio „Aš“, taigi „Aš“, „siela“ yra ne kas kita kaip tų išgyvenimų suma, „percepcijų ryšulys“.

Sąvoka tik tada prasminga, jei galime parodyti suvokimą, iš kurio ji išauga. Žymiausias Hume'o pasiektas rezultatas yra šio reikalavimo taikymas priežasties ir padarinio, priežastingumo sąvokai. Kur mes bevartotume šią sąvoką, — kalbėdami apie ugnį ir šilumą, apie stumiamą ar pastumtą kamuolį, valią, judėjimą ar grynai vidinius sielos sąryšius (čia Hume'as pralenkia Berkeley'į ir Malebranche'ą, kurie nors iš dalies ir užbėgo už akių priežastingumo analizei, bet manė, kad *vidiniuose* valios veiksmuose galima tiesiogiai išgyventi tikrą priežasties ryšį), visad mes, tiksliau imant, suvokiame tik laiko tąsą, ėjimą vieną po kito. Tačiau kaip iš šio „vienas po kito“ mes padarome „vienas iš kito“, *būtiną* seką? Kaip mes, vėl susidarius „priežasčiai“, darome išvadą apie tai, kad bus „padarinys“? Šios išvados logiškai pagrįsti niekada negalima; net jei mes tūkstantį kartų esame suvokę, kad uždegta ugnis sukelia šilumą, bet jokia logiškai įrodoma išvada mums nesako, kad taip bus ir tūkstantį pirmąjį kartą. Todėl logiškai neįrodomas ir induktyvusis pažinimo metodas. Tačiau nors mes negalime to logiškai pateisinti, bet galime psichologiškai paaiškinti, kaip pasiekiame tą tariamą „išvadą“. Jei mes du dalykus, pvz., ugnį ir šilumą, dažnai suvokiame esančius kartu ar einančius vieną po kito, tai tarp šių dviejų vaizdinių susidaro „patyrimo ar sąlyčio *asociacija*“, dėl kurios sąmonėje pasirodęs vienas vaizdinys tempia paskui save prisiminimą apie kitą. (Ši asociacijos, dėsningo vaizdinių saito sąvoka buvo nukalta gerokai anksčiau. Hume'o laikais Newtono fizikos pavyzdys paskatino psichologus Browną, Hartley'į, Priestley'į vaizdinių asociacijos dėsnį, tam tikra prasme laikomu gravitacijos dėsnio analogu, paskelbti pagrindiniu psichinio gyvenimo dėsniu.) Kuo dažniau du vaizdiniai pasirodo kartu, tuo glaudžiau jie susiejami, tuo primygtiniau mūsų sąmonei siūlosi antrasis vaizdinys, nes joje jau buvo pirmasis. Šis išgyventas būtinumas, kitaip tariant, įpročio būtinumas, tarsi perkeliamas patiems „daiktams“, kai mes vaizdinius apibrėžiame kaip priežastis ir padarinius ir sakome, kad priežastis tempia paskui save padarinį ir daro jį būtiną.

Savo filosofiją Hume'as vadina skepticizmu: visas tikrovės pažinimas (išskyrus grynų matematinių vaizdinių santykių pažinimą)

remiasi indukcija ir priežasties sąvokos pritaikymu, o ši savo ruožtu tėra tik psichologinio būtinumo, įpročio, instinkto išraiška, o ne logiškai įrodomos įžvalgos išraiška. Tačiau reikia prisiminti, kad esama visokių rūšių skepticizmo: ir Pascalio skepticizmas, kuris suabejoja žinojimu, kad išaukštintų tikėjimą, ir Descartes'o abejonė, kuris nori atmesti viską, kuo galima suabejoti, kad išlaikytų neabejotinai tikras įžvalgas, ir gęstančios vėlyvosios antikos kultūros skepticizmas, kuris, išklibus ir tapus netikram visam žinojimui ir kiekvienam požiūriui, tenkinasi tik sugebėjimu tvirtai stovėti ant visiškai netvirto pagrindo. Bet Hume'ui svetimas tiek religinis tikėjimas, tiek Archimedo taško ieškojimas, tiek ir herojiškai rezignuojantis sąmoningumas. Pirmiausia jam „abejotinumas", tiksliau, loginis nepagrindžiamumas nėra mokslo nepatikimumas, priešingai: mokslas tvirčiau remiasi instinktu ir įpročiu negu protu ir logika; Hume'o „skepticizmas" nuvertina ne gamtos mokslą, o logiką ir grynuoju protu operuojančią metafiziką. Jei mes net ir galėtume įrodyti ar atmesti priežasties dėsnį, tai šitai jokiu būdu neturėtų nė mažiausio poveikio: mokslas neturi įtakos, mūsų pažinime viešpatauja žmogiška prigimtis, *gamta*, ir skeptinė filosofija tegali duoti mums gerą patarimą: duoti gamtai laisvę. Laisser faire, laisser visų: Hume'as yra ekonomistas ir Adamo Smito draugas. Mat ir praktinės filosofijos klausimais škotų filosofo požiūris yra toks pat. „Valstybę" sukūrė ne „sutartis" (Hobbeso ar Locke'o prasme). Gresiant išoriniam pavojui, atsiradęs vadovavimo poreikis ir natūralus šeimos galvos autoritetas skatino vienus paklusti, kitus — įsakinėti. Tai ir buvo valstybinių santykių pradžia. Jei pavaldinių padėtis trunka tam tikrą laiką, ji virsta įpročiu, taigi ir „teisėta". Tokia padėtis tęsiasi ir vėliau, kai jau nebelieka ją sukūrusių pirminių aplinkybių. Tiesa, kur savisaugos instinktas sukelia maištus, ten galiausiai nebeveikia ir įprotis, tad „teisė" priešintis nepaprastuoju periodu yra tokia pat natūrali, kaip ir „pareiga" paklusti ramiu metu.

Matome, kad Hume'as visur atsisako klausimo apie loginį — proto — pagrindimą ir jį keičia psichologiniu–genetiniu klausimu, klausimu apie atsiradimą; todėl jo pozicija yra istorinis–psichologinis reliatyvizmas. Tą pačią istorinę–psichologinę nuostatą mes matome ir jo religijos filosofijoje („Natūralioji religijos istorija", „Dialogai apie natūraliąją religiją"): religija atsiranda ne iš „proto", o iš baimės ir vilties įžvelgus nesuvaldomas gamtos jėgas, ir ji atsiranda ne kaip abstraktus monoteizmas, bet kaip politeistinis tikėjimas demonais. Hume'as nenori paneigti išvados apie protingą pasaulio pradininką ir valdytoją, tačiau bet kokiu atveju tokia išvada lieka la-

bai netikra. Ir niekad tokiu išvadų voratinkliu grindžiama „religija" negalės pakeisti istorinių religijų. Hume'o dialogai apie natūraliąją religiją žymi Šviečiamojo amžiaus deizmo pabaigą, kaip ir apskritai Hume'o filosofija tam tikra prasme yra to amžiaus pabaiga.

Į Hume'o pažinimo teorijos skepticizmą ypač nepalankiai žiūrėjo jo tėvynainiai, vadinamoji *Škotijos mokykla* (THOMAS REIDAS, Tomas Rydas, 1710–1796, Glasgovo profesorius, JAMESAS BEATTIE'S, Džeimsas Bytis, 1735–1803, DUGALDAS STEWARTAS, Dugaldas Stiuartas, 1753–1828). Reidas pritaria Locke'ui ir Hume'ui, kad visas pažinimas kyla iš patyrimo, bet jis kitaip traktuoja pažinimo sąvoką. Pažinimas nėra į sąmonę patenkantys turiniai, idėjos ir impresijos, kurias mes tik „sujungiame" ar iš kurių, kaip iš „kopijų" ar padarinių (kuo remiantis? — tada reikės būtinai paklausti), sprendžiame apie jų pagrindą sudarantį daiktų pasaulį. Patyrimas yra betarpiškas išorinių objektų suvokimas, iš dalies tiesiogis (regimų daiktų formos ir dydžio regimasis suvokimas), iš dalies — netiesiogis, t.y. neatskleistas, bet akivaizdžiai išgyventas sąmonės turinių aiškinimas: mes negalime justi spalvos ar tvirtumo, šioje sąmonės ar jutimo kokybėje nesuvokdami būtent išorinio kūno spalvotumo ar tvirtumo. Taigi šitas išorinių objektų suvokimas, neatskiriamas nuo tikėjimo tuo, kas suvokta, tikroviškumu, yra galutinis ir nekildinamas dalykas. To negalima kildinti nei iš turinių duotybės, nei iš „išvados", tai yra savaime suprantama kiekvienos sąmonės dalis ir „sveikam žmogaus protui", „common sense", toks pat tikras kaip pažinimo šaltinis, kaip atsiminimas apie išgyventą praeitį. Locke'as manė, kad jis visai sutaria su common sense, tačiau iš jo filosofijos iškilo Berkeley'o idealizmas ir Hume'o skepticizmas, o dabar Škotijos mokykla, remdamasi kaip tik sveiku žmogaus protu, kritikuoja ištisą filosofiją, kuri vienintelį mūsų pažinimo pagrindą, medžiagą bei ribas įžvelgia „paprastose sąmonės idėjose".

3. LEIBNIZAS IR VOKIEČIŲ ŠVIETIMAS

Renesansas Vokietijoje (išskyrus vaizduojamojo meno sritį) labiau negu kitose didžiosiose Europos kultūringose šalyse buvo iš esmės religinis, o ne visuotinis pasaulietinis kultūrinis judėjimas. Atsiradusi Evangelikų bažnyčia ir su ja kilusi *religijų kova* padalina Vokietiją į dvi priešiškas religines stovyklas, galiausiai perauga į religijų karus, veikiančius visus laikmečio kultūrinius judėjimus. Dvasiniam Vokietijos XVI ir XVII amžių judėjimui — ir protestan-

tų, ir katalikų — pirmiausia būdingos religinės, net teologinės tendencijos. Humanizmas Vokietijoje iš pat pradžių buvo labiau mokslininkų reikalas. Tik jie neapsiriboja filosofija ar grynai formaliu pedagoginiu mokymo idealu, bet stoja teologijos tarnybon, formuluoja ir grindžia naują dogmą. Atsiranda protestantiškoji scholastika, eklektinis teologinis aristotelizmas. Kaip ir viduramžiais, prie scholastikos šliejasi mistika, tik dar labai beformė, jos sąvokos dar labai išskydusios, tai gryna asmeninė religinio „vidinio gyvenimo“ išraiška. Bažnytinio absoliutizmo sąsajos su absoliučia suverenų valdžia daro jurisprudenciją labai veikiamą teologijos. Dar SAMUELIS PUFENDORFAS (1632–1694) turi kovoti ilgą kovą, kad prigimtinė teisė būtų išlaisvinta iš teologinės scholastikos. JOHANNAS ALTHUSIUS (Johanas Altusijus, 1557–1638), Rousseau pirmtakas, pateikęs nuoseklios demokratinės valstybės idėjos sisteminį pagrindimą, lieka nežinomas. Originalios Ratichijaus ir Komenskio pedagoginės idėjos tik vėliau susilaukia pelnyto dėmesio. Greta didžiųjų Italijos, Prancūzijos ir Anglijos matematikų bei fizikų — nuo Galilei iki Newtono — Vokietija po Keplerio mirties tegalėjo pastatyti tik trečiaeiles ar ketvirtaeiles asmenybes. Mažai būta tokių, kurie būtų mėginę Vokietijoje įdiegti Descartes'o (Claubergas), Spinozos (Tschirnhausenas) ar Bacono teorijas.

Šią suvaržytą ir vienodą, dar viduramžiškoje dvasioje skendinčią ir didžiajai dvasinei laikmečio raidai tolimą būklę pakeičia mąstytojas, kuris kaip lygus atsistoja greta didžiųjų XVI ir XVII amžiaus protų, Galilei, Descartes'o ir Newtono, ir savo visapusiškumu, savo žinojimo ir darbo apimtimi yra vienintelis toks naujaisiais amžiais: tai LEIBNIZAS.

GottfriedasVilhelmas Leibnizas (Gotfrydas Vilhelmas Leibnicas) gimė dviem metais anksčiau prieš Vestfalio taikos sutartį „moralės“ profesoriaus šeimoje. Nepaprastas ankstyvas brandumas ir stebėtinas apsiskaitymas jau jaunystėje jį išskiria iš kitų: mums žinoma, kad jis, būdamas 15 metų, jau Leipcigo universiteto studentas, susipažinęs ne tik su pagrindiniais Descartes'o, Gassendi, Hobbeso, bet ir su antikos autorių bei scholastų darbais, įvertino naujosios, mechaninės fizikos priešingumą scholastinei ir apsisprendė pirmosios naudai. Be to, jau ankstyvoje jaunystėje jis nebuvo linkęs — ir ši tendencija išliko ir toliau — pritarti Descartes'o (ar net Bacono) nepalankiam požiūriui į aristoteliškąją–scholastinę logiką. Griežta loginė struktūra, suręsta pagal Aristotelio silogistikos pavyzdį, atrodo jam tinkama pateikti sistemiškai išsamią kokios nors srities objektų su visomis joje glūdinčiomis galimybėmis apžvalgą. Jis nesutinka

su kartezininkais, kai šie teigia, kad kur kas daugiau klaidų lemia neteisingos prielaidos, o ne klaidingos išvados. Priešingai, jei mes apžvelgsime visas galimas prielaidas, vadinasi, jei kas kartą formaliai logiškai suvoksime jas kaip galimas dar bendresnių teiginių išvadas, o nepasiliksime prie teiginių, kurių turinys mums atrodo jau pakankamai tikslus ir akivaizdus, tai mes būsime geriausiai apsaugoti nuo klaidos. Leibnizas čia siekia tikslo, kuris vėl iškyla šių dienų mąstytojams: jis siekia logikos ir grynosios matematikos susilydymo, siekia matematiką paversti loginiu mokslu apie sisteminius objektus apskritai, o kita vertus, siekia logiką paversti (moderniai pasakius) pažinimo technikos „loginiu skaičiavimu" pagal algebros, kuriai pritaikytos skaičiavimo taisyklės, pavyzdį. To Leibnizas siekė (tam tikra prasme prieštaraudamas Descartes'ui ir dar labiau — Kanto „transcendentalinei estetikai", nes šalino iš matematikos akivaizdumo elementą) visą savo gyvenimą, bet jo gyvenamajam metui šios pastangos neturėjo ypatingos įtakos. Su jomis, žinoma, susijusi dar viena: tai „sąvokų abėcėlės" idėja, t.y. grįžimas prie galutinių *paprastų* pagrindinių sąvokų, kurių kombinacija įgalintų vienareikšmiškai apibrėžti abstrakčią *visų* objektų esmę. Šios rūšies idėjos buvo artimos jau Descartes'ui, bet Leibnizas eina toliau, jis netgi tiki galimybe — tikras Šviečiamojo amžiaus protas — tokiu būdu sukurti racionaliai grįstą kalbą (analogiškai mūsų cheminių formulių kalbai), kuri galėtų pakeisti gyvąsias kalbas. Tuo, žinoma, tyliai daroma prielaida, kad įmanoma galutinai išspręsti mokslo uždavinius, — tai prielaida, būdinga XVIII amžiui, Švietimui, moksliniam Babelio bokštui, kurį norėjo pastatyti prancūzų enciklopedistai.

Kaip logikas Leibnizas pirmiausia iškyla teisiniuose ir teologiniuose jaunystės darbuose. Jie tarnauja filosofiniu pagrindu besiremiančiai esminei corpus iuris (teisės kodekso) reformai, o kita vertus — sistemiškai bei išsamiai filosofiniu–loginiu pagrindu besiremiančiai krikščioniškos teorijos ir bažnyčios apologijai, nukreiptai prieš ateistus ir sektantus. Tiesa, iš dalies šie raštai parašyti pavedimu Mainco kurfiursto, arkivyskupo ministro Frhr. V. Boineburgo, kurio tarnybon 1667 metais, apgynęs disertaciją, stojo Leibnizas. Tačiau šis labiau teisinis–loginis negu teisinis–etinis ir labiau teologinis negu religinis interesas nesvetimas Leibnizui ir vėliau, jis nėra jam tik neišvengiamas blogis, kaip ir „tarnyba valdovui", kurią jis eina nuo 1667 metų. Šie ryšiai įtraukė Leibnizą tiek į tuometinę, tiek ir į vėlesnę politiką. Anoniminėje proklamacijoje jis mėgina more geometrico (geometriniu būdu) įtikinti lenkų karaliaus rinkėjus, kad geriausia kandidatūra į vakuojantį Lenki-

jos sostą esanti Mainco dvaro proteguojama Pfalco grafo iš Noiburgo kandidatūra. Svarbesnis yra jo mėginimas memorandumu nukreipti Liudviko XIV grobikiškus troškimus nuo Europos į Turkiją, kuri grasina Europai. Tai grynai leibniciškas planas, siekiantis pavojingus ir garbėtroškiškus individo polinkius pajungti visumos, t.y. suvienytos Krikščioniškos Europos, naudai. Tokios pat buvo ir Hanoverio laikais uolios jo pastangos suvienyti Krikščionišką bažnyčią, o vėliau — bent reformatus ir liuteronus. Šie visi politiniai vienybės siekiai nebuvo rezultatyvūs. Taip pat ir kitose srityse, pagaliau filosofijoje, milžiniškas Leibnizo darbas liko neužbaigtas.

Su minėtais politiniais ketinimais susijusi jo kelionė į Paryžių. Būdamas Paryžiuje, iš kur buvo nuvykęs į Londoną, jis patenka į to meto matematikos bei fizikos tyrinėjimų centrą. Netrukus jis čia išsikovoja vieną pirmųjų vietų: 1676 metais pagrindžia diferencialinį–integralinį skaičiavimą, kuris vėliau sukėlė didelius ginčus dėl jo ar Newtono prioriteto šioje srityje. Tais pačiais metais jis Hanoveryje stoja Velfo rūmų tarnybon ir įpareigojamas parašyti Velfų giminės istoriją. Šis darbas jį suartina su Prūsijos rūmais. Dvasingajai karalienei Sofijai Šarlotai dedikuotas tiek anksčiau minėti „Naujieji esė“, tiek ir vienintelis užbaigtas didesnis Leibnizo veikalas *„Teodicėja“*. Pagal Paryžiaus ir Londono pavyzdį įsteigta Berlyno Mokslų akademija — tai jo darbas ir dalis tolimesnių planų, kaip iš viso reikia organizuoti mokslinį darbą. Be to, užmezgami ryšiai su Viena — princui Origenui parašytas glaustas jo metafizikos išdėstymas „Gamtos ir gėrio pradai“ (1714). Tarp kitų nedidelių jo tekstų minėtini: iš ankstesnio laiko — „Samprotavimai apie metafiziką“ (1686), iš vėlesniojo — „Apie pačią gamtą“ (1698) ir „Monadologija“ (parašyta 1714 metais, tapo žinoma tik po Leibnizo mirties). Minėtina ir nepaprastai plati korespondencija, kuri ypač svarbi Leibnizo filosofijai pažinti ir kuri, kaip ir rankraštinis palikimas, tapo prieinama ir ištyrinėta tik mūsų dienomis. Leibnizas mirė 1716 metų lapkričio mėnesį, labai vienišas, beveik susipykęs su kurfiurstu, kuriam jis tarnavo ir kuris tuo metu, jau kaip Jurgis I, tapo Anglijos karaliumi.

Iš visų kitų naujųjų laikų filosofų Leibnizas išsiskiria nepaprastai įvairiapusiškais interesais, nepaprastai plačiomis žiniomis. Tačiau plėsdamas savo žinojimą, jis stengiasi jį ir harmonizuoti, ir perteikti. Kaip tik tuo visiškai atsiskleidžia jam būdinga universali prigimtis. Jis siekia išrasti universalią kalbą, plačiu mastu imasi mokslinio darbo organizavimo, trokšta suvienyti krikščioniškas konfesijas į vieną Pasaulinę Bažnyčią. Būdamas įsitikinęs, kad kiekvienoje pra-

eities filosofinėje sistemoje glūdi pagrįstas idėjinis motyvas, jis nori sukurti tokią sistemą, kurioje susijungtų pagrįstos visų ligtolinių sistemų idėjos ir būtų įveiktos tų sistemų priešingybės.

Svarbiausia ir aštriausia priešingybė — tarp naujųjų amžių matematinio–fizikinio gamtos aiškinimo ir substancialių scholastikos formų. Su tuo glaudžiausiai susijęs klausimas, ar gamtoje esama tikslingo vystymosi; tai teleologinio ir mechaninio gamtos aiškinimo priešingybė. Tačiau ir matematinio–mechaninio gamtos tyrinėjimo šalininkai nebuvo vieningi. Čia įsiliepsnoja kova tarp tikrosios Descartes'o teorijos šalininkų bei kartezininkų, kurie tapatina materiją ir erdvę, ir atomistikos šalininkų (Demokrito — Epikūro — Gassendi linija), kurie materiją išdalina į sustingusius, tuščios erdvės atskirtus vienetus. Kartezininkų mokykloje kyla priežastingumo problema; jos konsekvencijos buvo dvejopos. Viena vertus, buvo visai užginčytas sielos, individo veiksmingumas, o Spinozos teorijoje — netgi savarankiška jų būtis, kuri buvo siejama tik su Dievu. Kita vertus, tokiai išvadai prieštaravo natūrali nuovoka, pagal kurią Aš suvokia save kaip vieningą, turinčią poreikius ir veikiančią būtybę. Tačiau visas šias laikmečio priešybes, Leibnizo požiūriu, galima redukuoti į dvi, viena su kita glaudžiai susijusias priešingybes. Pirmiausia tai yra priešingybė tarp *biologinio* ir *mechaninio–fizikinio* gamtos aiškinimo. Matematinės fizikos aiškinimo būdas atrodo jam netinkamas organiniam gyvenimui aiškinti. Jis neigia gyvūnų sąmonę, gyvūnus prilygina mašinoms, ir kalba tik apie priešingybę tarp sąmonės ir grynai pasyvios, negyvos masės. Tačiau būtent biologija orientuoja į tikslo analizę ir preformuotas substancialias formas, į aristoteliškas vystymosi ir predispozicijų sąvokas: vienas svarbiausių laikmečio atradimų buvo mikroorganizmų atradimas, kuris tarėsi įrodęs organinių užuomazgų buvimą ore, vandenyje, visur, taip pat sėklos skaidulų atradimas, pastumėjęs Leeuwenhoeką (Levenhuką), Malpighi (Malpigį), Swammerdamą (Svamerdamą) į preformizmo teoriją, pagal kurią būsimos kartos glūdi susispaudusios tėvo organizme. Trumpai tariant, idėja apie visur esančias tikslingas, organizuojančias jėgas prieštaravo Descartes'o fizikos sąveikos idėjoms; kita vertus, niekas taip negalėjo įvertinti Descartes'o didelių nuopelnų ir pasiekimų kaip fizikas ir matematikas Leibnizas. Ir antra: matematinis gamtos aiškinimas skatina kvantifikaciją, schematizuojantį gamtos supaprastinimą ir prielaidą apie visur vienodų faktorių buvimą. Nors Leibnizas ir labai pripažįsta šios pažiūros skaidrumą bei aiškumą, tačiau jai spiriasi jo individualizmas, individo vertės ir ypatingumo vertinimas — jo egzistencija nepakarto-

jama ir kaip tokia turi būti pripažįstama ir suprantama. Apibendrindami galėtume pasakyti: pasaulis turi būti suprantamas kaip visuma, kaip vienybė, tačiau individui turi būti paliktas jo kokybinis savitumas, jis neturi būti paverstas paprastu skaičiumi. Taip pat dėl to kyla siekimas sutaikyti *mechanicizmą* ir *teleologiją*, *panteizmą* ir *individualų* atskiros sielos *savarankiškumą*, *atomistiką* ir *tolydų erdvės užsipildymą*.

Tai galima apibrėžti kaip nuo pat pradžių esantį, nors ir neaiškiai suvoktą Leibnizo mąstymo tikslą. Tačiau, kita vertus, viešpataujančioje kartezinėje fizikoje ir metafizikoje buvo dalykų, dėl kurių Leibnizas peržengė šį tikslą. Pirmiausia tai fizikinė *energijos* sąvoka ir judėjimo dydžio konstantos dėsnio pakeitimas energijos tvermės dėsniu. Kiekvienas pajudintas kūnas reprezentuoja tam tikrą energiją, dėl kurios jis priešinasi postūmiui, norinčiam pakeisti jo greitį ar kryptį. Ši energija sąlygoja tam tikrą virtualumą, sugebėjimą pasiekti efektą, kuris gali būti lygus konstantai mv[1]. Taigi, daro išvadą Leibnizas, kūnas, be tūrio, *tįsumo*, turi dar vieną pagrindinę savybę: tam tikrą *energiją*, kuri leidžia jam pasyviai priešintis kiekvienam jo kryptį ar greitį keičiančiam postūmiui. Šitaip sulaužoma Descartes'o idėja, kad kūno atributas yra tįsumas, ir *realus* kūnas atskiriamas nuo *matematinio*. Dar viena: Descartes'o ir jo sekėjų judėjimo dėsniai buvo akivaizdžiai klaidingi. Su genialiu matematiko bei fiziko įžvalgumu Leibnizas suvokia šios klaidos tikrąją priežastį: buvo nepastebėta, kad ramybė ir judėjimas, kaip vienodumas ir skirtingumas, pasaulyje nėra priešingybės, į ramybę reikia žiūrėti kaip į judėjimo *ribą*, o į vienodumą — kaip į skirtingumo ribą, taigi erdvės ir laiko kontinuume plytinti gamta turi būti suprantama kaip nuolat kintanti. Šiame principe, kuris teigia, kad *gamta nedaro šuolių*, mes atpažįstame nykstamųjų dydžių skaičiavimo pagrindėją.

Realus fizinis kūnas yra kažkas daugiau negu geometrinis kūnas, negu erdvė. Ta pačia kryptimi plėtojama ir erdvės bei laiko, kaip grynų reguliatyviųjų formų, kaip santykių tarp daiktų įkūnijimų, samprata. Tačiau santykiai nėra tai, kas savaime realu. Galiausiai tą patį tašką pasiekia ir pagrindinių metafizinių sąvokų tyrinėjimas, ypač *substancijos sąvokos* (kuria remdamasis savo sistemą plėtojo ir Spinoza). „Substancijos" sąvokos pagrindą sudaro vienybės ir aktyvumo idėjos; tačiau erdvėje ištįsusi substancija nebūtų vienybė ir negalėtų susidėti iš vienybės, nes erdvė gali būti dalijama iki begalybės, taigi res extensa, substancialiai realus fizinis pasaulis, negalimas. Iš abiejų Descartes'o substancijų lieka tik siela, ji yra viený-

bė, o joje esantis daugis yra tik vidinių jos būsenų, jos vaizdinių daugis, be to, ji, kaip norinti esybė, yra energijos centras, aktyvi, o ne pasyvi kaip kūnas. Tačiau kas tada yra fizinis pasaulis? Niekas kita, o tik vaizdinių visuma, tik tai, kas fenomenaliai egzistuoja mąstančios sąmonės dėka. Šie „tikro" fizinio pasaulio vaizdiniai nuo gryno sapno skiriasi tuo, kad atitinka visų sielų vaizdinių pasaulius, yra lyg vieno pasaulio projekcija, atspindima įvairiais požiūriais. Tačiau šis „požiūris" yra sielai priskirtas fizinio pasaulio gabalėlis, jos kūnas: kas jam kas kartą suprantama, tą jis aiškiai įsivaizduoja, o visa kita — neaiškiai ir pakrikai. Tiksliau sakant, visos sielos įsivaizduoja tą patį pasaulį, tik su skirtingais aiškumo centrais. Ir dieną mes „matome" žvaigždes, tik negalime jų blizgėjimo atskirti nuo šviesaus dangaus. Taip ir du žmonės, nors ir būdami nutolę vienas nuo kito, kiekvieną akimirką mato *viską, kas* vyksta visame *abiejų*, taigi *visų* žmonių aplinkiniame pasaulyje, tik tai, kas vieno sąmonėje atsispindi įvairiai ryškiai, kito sąmonėje yra nepastebimas „petites perceptions". Tai pasakytina ne tik apie erdvinius, bet ir apie laiko nuotolius: kiekviena siela amžina, aiškiai atsimena tik mažą dalį savo vaizdinių, kita dalis pranyksta nesąmoningame, t.y. neaiškiame jos savivokos pakraštyje, ji nedaug jaučia aiškiai, apie kitą dalį, kaip apie žvaigždes, pasislėpusias dienos šviesoje, tiktai spėja. Iš kur atsiranda vaizdiniai? Iš pačios sielos, ji yra jų priežastis, nes iš išorės niekas negali į ją atkeliauti. Dievas sukūrė žmones ir davė jiems likimus, kuriuos jie patirs, ir polinkius, kurie išsiskleis tuose likimuose. Tačiau kartu atskirų sielų vaizdiniai pagal rūšį vienas kitam tinka, jie, skirtingai centralizuodami, atspindi *vieną* fizinį pasaulį, t.y. atspindi *„nulemtoje harmonijoje"*. Dievas rodo tą patį pasaulį, tik ne erdvės ir laiko apibrėžtą, bet visur esantį ir amžiną, t.y. visą vienodai aiškiai ir tiksliai. Atskirų sielų vaizdinių pasauliai suvaržo dieviškąjį kaip tik dėl to, kad jie erdvės bei laiko apibrėžti, nes „erdvei" ir „laikui" priklauso „čia" ir „dabar" santykiai.

Kiekvienai sielai fenomenų pasaulyje priskiriamas kūnas, kuris iškyla jos aiškiausiuose ir nuolat lydinčiuose vaizdiniuose. Kiekvienas gyvas kūnas kartu yra natūralus ir pastovus vienis. Tai pasakytina ir apie gyvūnų kūnus. Negana to, visame fiziniame pasaulyje, anot Leibnizo, esama organinių vienių, tik žemyn besileidžiančia hierarchija. Ir juos visus atitinka sielos, arba, geriau tariant, panašios į sielą esybės su vidinėmis, pasaulį atspindinčiomis būsenomis, — *„monados"*, kaip jas pavadina Leibnizas, pasinaudodamas senu filosofiniu terminu. Protą turi tik žmogaus siela, gyvulys žino tik asociatyvų ankstesnių įspūdžių poveikį, „paprastos monados" ap-

skritai neturi jokių aiškių vaizdinių. Todėl tik žmogui gali būti būdinga sąmoninga tolesnė egzistencija mirus, bet visos monados, tam tikra prasme ir visi gyvi kūnai yra nemirtingi: mirimas yra tik „involiucija", susitraukimas, ir perėjimas į latentinio gyvenimo būseną, kaip gyvos būtybės atsiradimas yra „evoliucija", išsivystymas pažodine prasme, pumpuro išsiskleidimas, latentiškumo manifestacija. Ir psichiškai žmogus per savo gyvenimą patiria tik tai, kas latentiškai glūdėjo jame, jis yra, sutinkamai su Dievo duotais jam polinkiais, savo vaizdinių priežastis, kūrėjas.

Taigi turime dvi tikrovės sferas, monadų pasaulį ir monadų įsivaizduotą fizinį reiškinių pasaulį. Šie pasauliai sutampa tik tuo atžvilgiu, kad kiekvieną sielos monadą atitinka organinė vienybė ir kiekvieną organinę vienybę — monada. Kiekvienas organinis kūnas (o mes visur turime reikalą su tokiais, kiekvienas, nors ir labai mažas tarpas yra „tvenkinys, pilnas žuvų") skiriasi nuo kito savo padėtimi, taigi savo požiūriu, kuriuo atspindi pasaulį, vadinasi, skiriasi ir psichiškai bei organiškai–fiziškai. Taip mes prieiname antrąjį bendrą principą, kurį Leibnizas iškelia greta visos būties ir įvykių „tolydumo" dėsnio: tai principas, jog pasaulyje nėra dviejų vienodų esybių, jog kiekvieną padėties erdvėje ir laike skirtumą atitinka vidinis skirtumas („to, kas neskirtina, identiteto" principas). Todėl daiktų tvarką erdvėje ir laike atitinka dalykinė daiktų tvarka. Žinoma, gamtos traktuotė, kuri sąmoningai abstrahuojasi nuo individualių skirtingumų, jėgas laiko tik pasyviomis, nagrinėja tik jų poveikį judėjimui, turi pasaulį suprasti kaip visur vienodai erdvę užpildančią materiją. Tačiau tokiu atveju pasaulį galima pažinti tik kaip abstrakčią schemą.

Fizinis pasaulis yra „mundus sensibilis", suvokimo pasaulis. Jį pažinti — tai įsiskverbti į jį mintimi, paversti aiškia ir tikslia priežasčių ir padarinių sistema. Tačiau šis pavertimas yra matematizavimas, o ši suvokimo duotybių matematizacija įmanoma tik remiantis erdvės ir laiko schemomis. Pastarosios, kaip apraiškos „bendrojo pojūčio", dalyvaujančio visų jutimo organų suvokimuose, yra jusliškos ir inteligibilios, arba, kitaip, juslinės duotybės, kurias adekvačiai atitinka mąstomos grynu pavidalu tvarkos formos, išverčiamos į grynai įsivaizduojamas formas. Monados, realus pagrindas, iš kurio kyla percepcijos, ir įsivaizduojamos esybės, kurioms tik ir egzistuoja juslinis pasaulis, sudaro „mundus intelligibilis", jos nėra juntamos, o tik mąstomos, bet sąvokos, kuriomis mes jas mąstome, — substancija, priežastis, identitetas, veikla, — iškyla kaip objektyvios, nes jos, kildamos iš mūsų (a priori), apibrėžia mūsų pačių es-

mę: mes žinome, kas yra „substancija“, nes mes patys esame „substancija“.

Galiausiai visos pažintos tiesos, ar jos būtų susiję su realiu monadų pasauliu, ar fenomenaliu fiziniu pasauliu, suskyla į dvi grupes: į grynąsias „proto tiesas“, kurių (kaip grynosios logikos ir matematikos teiginių) galiojimas suprantamas iš jų pačių ir pagal prieštaravimo dėsnį, ir „faktų tiesas“, kurios galioja pagal pakankamo pagrindo dėsnį, t.y. už jų slypi pakankamas jų galiojimo pagrindas. Mes galime taip pat kalbėti ir apie būtinas ir atsitiktines tiesas, bet *galutinis* visų atsitiktinių tiesų pagrindas yra visų priežasčių priežastis, Dievo valia. O kadangi Dievo valia tegalėjo sukurti „geriausią iš visų galimų pasaulių“, tai fakto tiesų pagrindimas galiausiai tampa teleologiniu. Kaip pavyzdį paimkime judėjimo dėsnius. Galima būtų neprieštaringai įsivaizduoti pasaulį su kitais pagrindiniais mechaniniais dėsniais, tačiau šiems dėsniams nebūtų būdingas tas didžiausias paprastumas, tiksliau, didžiausios įvairovės susipynimas į didžiausią vienybę, t.y. ypatybę, kuri charakterizuoja „nulemtoje harmonijoje“ susietų monadų pasaulį, mundus intelligibilis. Matome, kaip filosofas čia pasiekia savo tikslą: sujungiamas mechaninis požiūris su teleologiniu, individualus uždaros monados savarankiškumas — su universumo idealios vienybės idėja.

„Teodicėjoje“ siekiama parodyti, kad — tariamas — blogis pasaulyje neprieštarauja dieviškai pastarojo prigimčiai ir pobūdžiui. Pagrindinė mintis ta, kad galiausiai visas blogis yra ne kas kita kaip netobulumas, negatyvumas, nepozityvumas ir kad būtent geriausias pasaulis turi apimti ir visas tobulumo pakopas, t.y. galų gale ir supratimo skaidrumą bei nedviprasmiškumą.

Bet tokio troškimo, taip pat instinktyvaus geismo, veikiančio žmogaus brandą, tikslas yra gėris, tobulumas. Tačiau instinktai yra pakrikas būsimo gėrio vaizdinys, kaip jusliniai malonumai (Leibnizas tai aiškina, remdamasis estetiniu malonumu) — tik neaiškiai suvokti dvasiniai malonumai. Miglotą supratimą turintis žmogus siekia naudos užuot siekęs teisingumo, tobulumo, ir tiesos vietą užima nuodėmė ir klaida su savo neišvengiamais padariniais. Aukščiausias kiekvienos sielos, kiekvienos monados tikslas, didžiausias tobulumas ir aukščiausias gėris — visapusiškai aiškiai ir tiksliai atspindėti absoliučiai tobulą universumą, t.y. būti kaip Dievui. Kas visa tai, kas tolima ir kas artima, kas sava ir kas svetima, kas praėjo ir kas dar bus, suprastų vienodai aiškiai ir tiksliai (tai, žinoma, panaikintų ir priešingybę tarp „toli“ ir „arti“, „sava“ ir „svetima“, „praėję“

ir „būsima“), tas, išsivadavęs iš nuodėmės, norėtų tik gėrio ir tik gėrį įgyvendintų.

Leibnizo sistema padarė didelę įtaką XVIII amžiaus vokiečių filosofijai. Tiesa, tai mažiau pasakytina apie jos visumą bei jos originalų pavidalą, o veikiau apie atskirus jos bruožus: jos *universalią*, visus mokslus apimančią ir visus prieštaravimus sutaikančią *tendenciją*, jos *teleologinį*, mechaniką nustelbiantį požiūrį, jos *racionalizmą*, kuris pralenkia dekartiškąjį ir sutaiko jį su aristoteliška logika, jos teologizuojančius ekskursus, kurie atitiko vokiškąją dvasios kryptį. Filosofas nepaliko jokio didesnio veikalo, pateikiančio bendrą jo sistemos vaizdą, tik škicus, kurie buvo skirti tam tikriems asmenims arba kuriuose autorius polemikos būdu plėtojo savo pagrindines idėjas. O jeigu tai buvo knyga, kaip „Teodicėja“, tai ji labai išsamiai aptarinėjo tik *vieną*, nors ir svarbią problemą. Dešimtmečiais vokiečių universitetų katedrose viešpatavo daugiausia „Leibnizo–Wolffo filosofija“: ją taip įvardijo ne šios dėstomos ir išmokstamos sistemos „philosophia et certa et utilis“, kuri turėjo naudą suderinti su griežtai logine struktūra ir pagrindų patikimumu, kūrėjas — Halės profesorius CHRISTIANAS WOLFFAS (Kristijanas Volfas, 1679–1754). Išsami ir populiari jo teorija tampa sveiko proto filosofija dėl gerbtinos, tiesa, kiek nuobodokos ir trivialios etikos ir dėl iškraipytų bei subanalintų originaliausių ir giliausių Leibnizo filosofijos dalių. (Leibnizo spiritualizmas vėl tampa dualizmu sielos ir kūno substancijų, kurios įsivaizduojamos susidedančios iš metafizinių vienetų; nulemta harmonija apribojama sielos ir kūno ryšiu.) Kita vertus, ši teorija yra nuoseklus racionalizmas; po „ontologijos“, aptariančios būtį apskritai, eina racionalioji kosmologija, psichologija ir teologija, kurios, remdamosi grynuoju protu ir prieštaravimo dėsniu įrodomais teiginiais, kalba apie pasaulio, sielos, Dievo sampratą bei esmę. Be to, negalima nekreipti dėmesio į patirtį: empirinė kosmologija, psichologija, teologija faktais patvirtina tai, kas buvo dedukuota iš sąvokų. Iš gausių Wolffo mokinių minėtinas ALEXANDRAS BAUMGARTENAS (1714–1762), pirmasis „estetikos“, grožio teorijos, atstovas ir specialistas. Jo estetika, beje, sukonstruota taip pat racionaliai, kaip ir Wolffo etika: pastarasis „gėrio“ sąvoką aiškina, remdamasis „tobulumo“ sąvoka, o Baumgartenas grožio jausmą laiko jusliniu vaizdžiu objekto „tobulumo“ pažinimu.

Aišku, Wolffo ontologijai buvo pasipriešinta. Pirmiausia kritikuotas jos racionalizmas, kuris mėgino metafizikos principus kildinti tik iš formalaus „prieštaravimo dėsnio“. Priešingai tam, pvz.,

CRUSIUS (Kruzijus, 1715–1775) ir panašiai kaip jis matematikas LAMBERTAS (1728–1777), taip pat savo šešiasdešimtųjų metų raštuose KANTAS teigia, kad yra daugybė galutinių, akivaizdžiai tikrų, toliau neįrodomų konkretaus turinio principų, kurie turi būti paimti metafizinės pasaulio konstrukcijos pagrindu.

Pamažu vokiečių Švietimą ima veikti anglai ir prancūzai, ypač per Frydrichą Didįjį ir jo atnaujintą Berlyno Mokslų akademiją. Ši įtaka neišstumia Leibnizo idėjų, bet susijungia su jomis; atslūgsta domėjimasis principiniais ir esminiais metafiziniais ir teoriniais pažinimo klausimais bei priešybėmis, tikslas yra jau nebe filosofinių idėjų pagrindimas, o pritaikymas, ypač veikiant Leibnizo filosofijos įsitikinimui, kad filosofinių priešpriešų harmonizacija, sintezė jau *pasiekta*. Kalbama apie tai, kaip pertvarkyti *gyvenimą* filosofijos, proto pagalba, gyvenimą *žmogaus*, kuris šitaip pats, kaip anksčiau pirmiausia Anglijoje, o vėliau Locke'o įtakoje — Prancūzijoje, buvo tapęs pagrindiniu filosofinių svarstymų objektu. Atsiranda eklektinė filosofija, dar labiau negu Wolffo atveju linkstanti į praktinį poveikį ir visuotinį suprantamumą. Tik dabar ji pagal prancūzų ir anglų (Shaftesbury's) modelį daugiau suinteresuota elegantiška literatūrine forma. Charakteringas pavyzdys čia galėtų būti MOSE'S MENDELSSOHNO (Mozės Mendelsono) raštai.

KANTUI priklauso garsus apibrėžimas: Švietimas yra žmogaus išsivadavimas iš nepilnametystės, dėl kurios jis pats kaltas. Sapere aude — ryžkis pasinaudoti savo protu — toks jo šūkis, kitais žodžiais, paraginimas *žmogui* savo gyvenimo santykius matuoti savo protu ir juos protingai formuoti. Iš pradžių švietėjai tiek Anglijoje (Locke'as), tiek Vokietijoje (Leibnizas) labiau susirūpinę tuo, kas *yra* ar buvo, jie ieško proto daiktų esmėje bei jų raidoje, mėgina rasti pirminę, gryną proto religijos ir prigimtinės teisės formą. Vėliau protinga daiktų forma jiems yra labiau tai, kas *turi* būti, mažiau galvojama apie dieviškąjį, o daugiau apie žmogaus protą, kuris iki šiol dar neįvykdė savo uždavinio. Nebesvarbu, kaip atsirado valstybės ir religijos, kalbama apie tai, kaip sukurti *teisingą* religiją ir *teisingą* valstybę, kurios patenkintų proto pretenzijas ir būtų *vertos* žmogaus, kaip protingos esybės. Švietėjai iš pat pradžių nusiteikę kritiškai — prieš pilką autoritetą, tradiciją, išorinę prievartą. Tačiau tik prancūzų švietėjai jau tikrai kovingai nusiteikia prieš esamybę ir nukrypsta į ateities idealą, o anglų švietėjai (Locke'as) turi racionaliai pagrįsti įvykdytos revoliucijos laimėjimus. Čia įvyksta savotiškas susikryžiavimas: prancūzų švietėjai vis aštriau kovoja ne tik su idėjomis, bet ir su politinėmis jėgomis, jie tiekia politinio viešpata-

vimo siekiančiai buržuazijai dvasinį ginklą. Kartu aukšta prancūzų rūmų kultūra išugdo aristokratišką prancūzų švietėjų dvasią. Pastaroji nepaprastai skiriasi nuo smulkiosios buržuazijos ribotumo, iš kurio vokiečių dvasia, nepaisant Leibnizo didumo ir Friedricho II suprancūzintos Akademijos, išsiveržia labai retai. Friedricho „apsišvietęs despotizmas“ buvo veikiau priespaudą, o ne dvasinę raidą skatinantis veiksnys.

Vokiečių švietėjai kovoja beveik vien su teologija, ir jiems, kaip ir šiai teologijai, būdingas tam tikras pedantizmas bei mokykliškumas. Norima humanizuoti atskiras dogmas, pavyzdžiui, amžinąją pragaro bausmę, kurią Leibnizas, siekdamas apreiškimo ir filosofijos harmonizacijos, pripažino, o Wolffas, laikydamas bausmę pataisymo priemone, — atmetė. Tik Lessingas perkelia visą problemą į aukštesnį lygmenį: pragaro bausmė amžina, bet ne kaip anapusinio pasaulio kalėjimo auklėjamoji priemonė, o kaip skausmingas padarytos klaidos supratimas, kurio negali pašalinti net Dievas ir kurio aš pats *nenorėčiau* prarasti. Vienas aiškiausių ir ryžtingiausių vokiškojo deizmo protų yra HERMANNAS SAMUELIS REIMARAS (Raimaras, 1694–1768), kurio „Ginamojo protingų Dievo garbintojų rašto“ fragmentus (neminėdamas autoriaus vardo) 1774–1778 metais paskelbė Lessingas. Reimaras, kurį veikė Wolffas ir anglų deistai, yra įsitikinęs proto religijos šalininkas: teisėtumas ir tikslinga pasaulio tvarka įrodo mąstančiam žmogui Dievo ir dieviškosios apvaizdos egzistavimą, bet stebuklai ir dieviškasis apreiškimas (kuris gali įvykti tik stebuklo dėka) būtų neverti Dievo; geriausiai Dievo visagalybę ir apvaizdą išreiškia tai, kad jis, siekdamas savo tikslų, nelaužo gamtos tvarkos. Taigi apreiškimo religija ir proto religija yra visai nesuderinamos, principinės priešybės. Be to, antgamtiniu apreiškimu, susietu su tam tikrais asmenimis ar tautomis, niekad negali būti grindžiama visuotinė religija. Galiausiai: nei Senasis, nei Naujasis Testamentai neatitinka intelektualinių ir moralinių reikalavimų, kuriuos turėtų atitikti būtent įrodomas apreiškimas. Reimaras yra įsitikinęs tikintysis, kovingas deistinės proto religijos apaštalas; apskritai jis neigia tiek krikščionybę, tiek ateistinį materializmą, nors, atsižvelgdamas į laikmečio situaciją, dar nedrįsta paskelbti savo apologetinio–poleminio darbo. Jo kūrinio vieną dalį publikuoja LESSINGAS (1729–1781). Lessingas, be to, artimai draugauja su Mendelssohnu, kuris pagal temperamentą bei charakterį švelnesnis, šiek tiek estetiškesnis, bet ne mažiau įsitikinęs proto religijos tikintysis, laikantis pranašų judaizmą su grynu etiškai grįstu monoteizmu geriausiu proto tikėjimo įsikūnijimu. Kartu su Mendelssohnu

Lessingas kovoja už toleranciją. Jo kovinga volteriška, tačiau be prancūziško cinizmo, prigimtis iškyla visur, kur reikia susiremti su neteisingumu, nelaisve, netolerancija. Iš prigimties drąsus, jis instinktyviai veikiau linkęs stoti mažumos, o ne daugumos pusėn. Jam labiau būdingas ir jo esmę labiau atitinka kriticizmas, o ne apologetika. Kartu su Reimaru jis stoja prieš pedantišką ortodoksiją, užkabindamas principinius dalykus: „Atsitiktinės istorinės tiesos" negali būti „amžinųjų proto tiesų" atrama. Kita vertus, jo gilios istorinės žinios bei istoriniai interesai lėmė teisingesnį negu Reimaro Biblijos ir krikščionybės vertinimą. Senasis ir Naujasis Testamentai yra tam tikros istorinės fazės dokumentai, krikščionybė yra žmonijos religinės *raidos* etapas. Panašiai kaip Rousseau Lessingas mato karų, žmogžudysčių ir neapykantos pilnos žmonijos istorijos baisumą, labiausiai jį kankina ryškus prieštaravimas tarp istorinių faktų ir Leibnizo tezės apie geriausią iš visų galimų pasaulių bei Locke'o nuteikto švietėjiško optimizmo. Tačiau jis per menkas literatas, per menkas išdailinto žodžio mėgėjas, kad kaip Voltaire'as pasitenkintų vien literatūrine satyra išliedamas tulžį ant pasaulio, kurio jis negali pakeisti. Jis taip pat pernelyg blaivus, kad kaip Rousseau bėgtų į priešistorinio rojaus sapną ir tikėjimą, jog protas galėtų pakoreguoti tūkstantmetės istorijos klajones. Jis kovoja, tikėdamas rasti istorijos *prasmę*, nepaisant jos baisumų, nepaisant karo ir inkvizicijos, nepaisant nuolatinio gėrio virtimo blogiu, nepaisant kruvinos tautų neapykantos, kurią kursto žmones suvienijanti tėvynės meilė, nepaisant griaunančio religinio fanatizmo, kurį sukelia religija, skatinanti žmones gerbti ir mylėti vienas kitą, ir jis randa šią prasmę „žmonių giminės auklėjimo" idėjoje. Religiniu atžvilgiu šio auklėjimo gairės yra „Apreiškimo Raštai", iš kurių mokosi žmonija, ugdoma Dievo, t.y. iš esmės nesąmoningai udgo pati save. Kiekvienoje aukštesnėje pakopoje, orientuojama religijų įkūrėjų, didžiųjų žmonijos genijų, sena, nūnai pasenusi tiesa turi būti įjungta į naują pažinimą, t.y. suprantama simboliškai. Jau atėjęs metas ir krikščionišką dogmą suprasti simboliškai, remiantis nauja, proto religija, kurią Lessingas pats interpretuoja veikiau panteistiškai (pasaulio palyginimu su organizmu labiau primindamas Shaftesbury'į negu Spinozą), o ne deistiškai. Jis visai nelinkęs būti tokios proto religijos apologetu ar įžvelgti joje galutinę išmintį kaip Mendelssohnas ar Reimaras. Pagaliau jam svarbesnė yra ne teorinė–dogmatinė, o praktinė religijos pusė. Žmogus turi tapti asmenybe, jis turi būti auklėjamas bendruomenei, proto viešpatijai ir meilei. Ugdymo priemonės, religija ir politika, turi savo pavojingą ir išvirkščiąją pusę: virtusios

religiniu ir patriotiniu dogmatizmu bei fanatizmu, jos gali sukelti priešingas protui, aklas aistras ir neapykantą kitoms tautoms ir religijoms. Kur gresia toks pavojus, ten turi imtis darbo auklėtojai, remdamiesi tikėjimu ateitimi, koreguodami dabarties tikėjimą ir ruošdami kelią ateičiai. Politiniu atžvilgiu jie yra masonai ar pagal jų dvasią veikiantys žmonės, kuriuos Lessingas ir turi galvoje, kalbėdamas apie auklėjamąjį darbą.

Lessingas, kaip vėliau Kantas, laikosi asmenybės besąlygiškos vertės ir, kaip Leibnizas, nemirtingumo bei į begalybę nusidriekiančios sielos monadų vystymosi idėjos. Tačiau kartu jam žmonija — kaip pasaulis — yra besivystantis organizmas. Abu dalykus galima susieti tik tuo, kad nemirtingumas įgauna sielos persikėlimo formą. Kartu vystymasis nebėra, kaip Leibnizui, išsiskleidimas to, kas iš pat pradžių Dievo buvo įdėta į sielas, kaip pumpuras išsiskleidžia į žiedą, bet tai yra progresuojantis naujo susidarymas, praturtėjimas — iki tokių formų ir tikslų, kurių vaizdinių mes dar neturime. *Gyvenimas* — tai žengimas į nežinomybę, tai siekimas, nugalėjimas to, kas kada nors buvo įgyta ir pažinta: *begalinis tiesos siekimas* Lessingui atrodo vertingesnis negu ramus jos turėjimas. „Tiesa" — tai begalybėje esantis tikslas, tai *„idėja"*, kaip ją suprato Kantas, kurio teorija šaknijasi būtent Lessingo idėjose. Leibnizui pažinimas yra iki galo išsprendžiamas, baigtinis uždavinys; be šios prielaidos nebūtų prasmingas anos mėgstamos Leibnizo idėjos — sąvokų abėcėlės, sudarytos iš galutinius abstrakčius daiktų elementus žyminčių ženklų, ir užbaigtos mokslo principų dedukcijos iš „geriausio visų galimų pasaulio" idėjos.

4. PRANCŪZŲ ŠVIETIMAS IR ROUSSEAU

Anglų Švietimas daugiausia formavosi *po* anglų revoliucijos, o prancūzų Švietimas — *prieš* Didžiąją prancūzų revoliuciją. Pirmojo plėtotės pagrindas — didelė politinė, ekonominė, religinė laisvė, kaip turtingos ir viešpataujančios buržuazijos galybės literatūrinė išraiška, o antrasis tampa revoliucijos kovos įrankiu ir pionieriumi, dvasiniu atžvilgiu jį charakterizuoja ištisa karta rašytojų, kurie nori proto, meno, mokslo pagalba išvaduoti pasaulį iš tamsių praeities jėgų priespaudos. Tikėjimas, kad mokslas išvaduoja, niekur daugiau taip nepasklido ir neįgavo tokios reikšmės, be to, buvo manoma, kad kaip tik dabar ir atėjo mokslo laikas ir laikas viską pertvarkyti, remiantis mokslu. Klasikinis šio įsitikinimo simbolis yra suma-

nymas leisti *„Enciklopediją“*, kuri turinti padaryti išvadas iš mokslinio darbo, susumuoti jo rezultatus. Religijos ir filosofijos epochą, sako d'Alambert'as (Dalamberas) įžangoje, dabar turi pakeisti mokslo era, kitaip tariant, tikėjimą ir miglotą spėliojimą — tikras žinojimas. Le siècle de la science — „mokslas“, apie kurį čia kalbama, yra gamtos mokslas, daiktų, pasaulio tyrinėjimas, remiantis gamtamoksliniu metodu; d'Alambert'as pats yra matematikas: taigi tai iš esmės yra Descartes'o ir kartezianizmo idealas, ir dabar tikimasi padaryti iš jo galutines išvadas. Prancūzų Švietimas yra gryniausia Švietimo forma, aiškiausiai parodanti, kad Švietimas apskritai yra tik prinokęs vaisius tos plėtotės, kuri prasidėjo iškeldama „aiškumo ir tikslumo“, „matematinio metodo“ idealus.

„Enciklopedija“ pasirodo Šviečiamojo amžiaus pabaigoje, bet ir prancūzų Švietimo pradžią ženklina charakteringas PIERRE'O BAYLES'O (Pjero Beilio) „Žodynas“. Beyles — gyvas, kritiškas, mokslinis protas — turėjo ypač didelę įtaką XVIII amžiaus dvasinei raidai, nors religinių dalykų atžvilgiu jis buvo dar atsargus, protas jam dar nebuvo besąlygiškas tikėjimo teisėjas. Tačiau lemiamas prancūzų filosofijos posūkis įvyko vėliau, susipažinus su Locke'o idėjomis, nustūmusiomis kartezianizmo įtaką visai į nuošalę.

Jau buvo minėta, kad VOLTAIRE (Volteras, 1694–1778) supažindino Prancūziją su Locke'o empirizmu, Newtono fizika ir angliškuoju deizmu. Voltaire'o laiškai „Apie anglų tautą“, kupini susižavėjimo angliška tvarka, pasirodė 1728 metais, „Newtono filosofijos pagrindai“ — 1738 metais, „Nemokša filosofas“ (Locke'as) — 1767 metais. Voltaire'as nėra įžvalgus ir savarankiškas mąstytojas, bet jis tampa svarbiausia savo meto ir savo šalies dvasine jėga. Šitai sąlygojo tiek jo asmenybė, kuri kaip jokia kita parodė, kad talentui, o ne prigimčiai priklauso didesnės teisės, tiek jo nepalaužiama kova už dvasios, žodžio, spaudos laisvę, tiek jo drąsi nekaltų aukų gynyba nuo bažnyčios ir valstybės mirties nuosprendžių, tiek ir mefistofeliškas juokas, su kuriuo jis nuo *visų* paveldėtų autoritetų nuplėšia neliečiamą šventybę. Keistai nepastovi jo esybė tarsi balansuoja ant dviejų epochų ribos — jis, apsigimęs dvasios aristokratas, pasiduoda siècle Liudviko XIV kultūros kerams ir iš esmės su tam tikra panieka žvelgia į tautą, masę. Visose valstybėse, pastebi jis, kalbėdamas apie Montesquieu principus, esama baimės, kuri laiko liaudį pažabotą. „Liaudis neturi nei laiko, nei sugebėjimų lavintis. Atrodo, yra būtina, kad ši prastuomenė būtų bemokslė; jei ji pradės bruzdėti, viskas žlugę“. Čia, kaip ir daug kur kitur, sunku įsivaizduoti didesnį skirtumą kaip skirtumas tarp Voltaire'o ir Rousseau. Pastarajam tei-

singos valstybės klausimas pirmiausia yra teisingumo klausimas, o Voltaire'ui (kaip, beje, ir Helvecijui bei Holbachui) — gerovės klausimas. Voltaire'ui atrodė, kad galų gale gerovę geriausiai užtikrina apsišvietęs despotizmas, besiremiantis dvasiškai pažangiausiomis nacijos jėgomis.

Visai kitoks yra MONTESQUIEU (Monteskjė, 1689–1755). Jis nebuvo apsigimęs revoliucionierius kaip Rousseau, jausmingai maištaujantis prieš visą savo meto kultūrą, žodį paverčiantis darbais. Tačiau jis nebuvo ir toks sąmojingas literatas kap Voltaire'as, kuriam žodis tampa savitiksliu. Montesquieu buvo mokslininko tipas, puikus, skaidrus, klasikinio išsilavinimo protas, bet jo protingas žvilgsnis matė ir savo meto situacijos pavojų bei griūtį, todėl teorinis–istorinis nagrinėjimas kartu tampa priminimu ir perspėjimu savam laikui ir valdančioms jėgoms. Jo istorinės studijos sąlygojo tam tikrą reliatyvistinę nuostatą, idėją, kuri yra pagrindinio jo kūrinio „Apie įstatymų dvasią" centras; tai mintis, kad kiekvienos valstybės įstatymuose atsispindi ypatingas tos šalies charakteris, o pastarąjį savo ruožtu vėlgi sąlygoja gyvenimo sąlygos, ypač klimatas ir šalies savitumas, — physis formuoja psyche, o ne priešingai. Istorijoje kartojasi trys valstybinių santvarkų formos: tai despotija, kurioje pavaldinį priverčia paklusti baimė, monarchija, kurioje vyrauja garbės ir pagarbos troškimas, ir respublika, kurioje „dorybė", tėvynės, žmonijos meilė, reikalauja atiduoti savo jėgas valstybės reikalams; monarchija remiasi vardais, padėtimi ir pavaldumu, o respublika — piliečių lygybe. Montesquieu objektyviai, moksliškai pateikia šių valstybės formų istorinį sąlygotumą, bet aišku, kad jam jos nelygiavertės, o sudaro hierarchiją; asmeninis jo idealas yra anglų santvarka. Jis mano, kad pastaroji ir Prancūziją galėtų išgelbėti nuo absoliutistinio režimo pavojų. Anglų konstitucija, siekdama apginti teisę nuo valstybinės valdžios piktnaudžiavimų, atskyrė įstatymų leidžiamąją valdžią nuo vykdomosios. Montesquieu, be to, dar išskiria ir teisminę valdžią.

ETIENNE'AS DE CONDILLACAS (Etjenas de Kondiljakas, 1715–1780) empiristinę Locke'o pažinimo teoriją pavertė grynuoju sensualizmu: jei mes įsivaizduotume statulą, kuri turėtų visas žmogiškas jusles, pradedant uosle ir baigiant aukščiausia ir apimliausia lytėjimo jusle, tai kartu su paskutiniąja jusle statulos sąmonė taptų žmogiška sąmone. „Dėmesys" yra ne kas kita, kaip pojūčio buvimas sąmonėje, „palyginimas" — tai „palygintų pojūčių" buvimas kartu, „prisiminimas" — silpnesnis pojūčio aidas sąmonėje.

Gydytojas LA METTRIE (Lametri) savo traktate „Žmogus — mašina“ (1747), HELVETIUS (Helvecijus) veikale „Apie protą“ (1758) ir baronas HOLBACHAS „Gamtos sistemoje“ (1770) pateikia *materialistinę* pasaulėžiūrą, kurios sudedamoji dalis ir yra sensualistinė pažinimo teorija, teigianti, kad juslės ir jutimo organai yra vienintelis pažinimo šaltinis ir pagrindas. Su materialistiniu gamtos paveikslu, viso to, kas dvasiška, redukavimu vien į nervų bei smegenų veiklą, dera vien savimeile grindžiama optimistinė etika ir aiškiai išreikštas, akivaizdus *ateizmas*: religija yra šventikų išmonė, jų apgaulė; nemirtingumo ir anapusinio teismo idėjos sukėlė žmonėms baimę, taigi padarė pasaulyje daugiau bėdos ir nelaimių, o ne paguodė; religiniai dorovės motyvai nereikalingi, jie skatina savigraužą ir fanatizmą. Yra tik vienas aukščiausias tikslas — žemiška žmogaus laimė, ir tik vienas teisingas kelias į šį tikslą — mokslo pažinta tiesa ir apgaulės bei suklydimų, į kuriuos žmonės įsivelia ir su kuriais jie kamuojasi, panaikinimas.

DENIS DIDEROT (Deni Didro, 1713–1784), greta d'Alamberto antrasis „Enciklopedijos“ leidėjas, svyruoja tarp ateistinio epikūriškojo materializmo ir hilozoistinio panteizmo, universumą laikančio gyvu ir jaučiančiu organizmu. Tuo tarpu JEANAS D'ALEMBERT'AS (Žanas Dalamberas, 1717–1783) skeptiškai žiūri į kiekvieną metafiziką, net materialistinę, empiristinę filosofiją: mūsų sąvokos — tai į klases sujungtų patyrimo faktų įvardijimas, mokslo uždavinys — matematiškai aprašyti faktų pasaulį.

Lėkštame, trivialiame ir neproblemiškame materialistų pasaulėvaizdyje nebelieka vietos sielai, ji paaukojama intelekto lavinimui ir tikėjimui, jog tik mokslas atneša laimę. Tačiau ir volteriško sąmojaus fejerverkai iš esmės tarnauja tik dvasios lavinimui, ir ten, kur širdis, jausmas sielojasi dėl pasaulio, Voltaire'as nesuranda geresnio priešnuodžio už intelektą, juoku įrodantį savo pranašumą.

Visai kitokį pasaulį mums atskleidžia didžiausias prancūzų Švietimo genijus, o kartu ir aštriausias jo kritikas JEANAS JACOUES ROUSSEAU (Žanas Žakas Ruso). Jis gimė 1712 metais Ženevoje nelabai laimingomis aplinkybėmis; jis buvo lepinamas, bet, kita vertus, likimas jo nepaglostė. Rousseau gyveno nepastovių klajonių ir aistrų gyvenimą, kurį nuolat lydi savo kaltės supratimo šešėlis. Nuo savo gyvenimo ir prigimties disharmonijos jis bando gelbėtis bėgdamas į nekaltumo, pirmapradiškumo, grynumo ir taikos rojaus sapną. Jo mintyse plevena ne materialistų ateities idealas — proto formuojama bei tvarkoma kultūra, bet praeities idealas — „gamta“. Tačiau tai nesutrukdo jo svajingam, nors kartu ir aistringam, savo

nuolatiniu sielojimusi dėl pasaulio net tikrai revoliucingam temperamentui projektuoti natūralią ir tikrąją žmogaus prigimtį atitinkančią visuomenės santvarką bei ją idėjiškai apibrėžti. Šie užmojai pateikė bręstančios revoliucijos programą kur kas platesniems sluoksniams, negu tai įstengė padaryti ankstesni materialistų bei enciklopedistų raštai. Kartu, žinoma, reikia neužmiršti, kad tam tikra prasme visam Šviečiamajam amžiui buvo įprasta tapatinti „tai, kas protinga“, ir „tai, kas natūralu“, todėl siekiama proto būsena buvo perkeliama į daiktų *pradžią*. Ši kova nukreipta prieš despotiją, šventikų apgaulę ir panašius pragaištingus veiksnius, kurie nuslopino ir sugriovė paprastą ir sveiką, natūralų žmogaus protą atitinkančią pirminę gyvenimo ir tikėjimo formą. Tokia minties tėkmė, žinoma, iš esmės vėl slaptai prieštarauja Švietimui, kuriam tikėjimas istorijos *pažanga* buvo savaime suprantamas. Tačiau šis prieštaravimas kyla tapatinant „gamtą“ su „protu“, *žmogaus* „prigimtį“, esmę — *su jo* „protu“. Kaip tik dėl to šis prieštaravimas neatskiriamas nuo Švietimo ir yra jam esminis. Rousseau savo vienašališka ir griežta nuostata panaikina šį prieštaravimą; jam kelias į grynesnę ir geresnę ateitį tampa iš esmės keliu, kuris yra priešingas intelekto formuojamos kultūros klystkeliui. Taip jis, būdamas įvairiopai susijęs su Švietimu, tampa griežčiausiu ir lemiamu jo kritiku.

Kaip tik tokį regime Rousseau ne tiek gilaus turinio, kiek aistringame ir jį patį jaudinusiame traktate, kuris iškart padarė autorių įžymų. Tai kultūrą neigiantis atsakymas į 1749 metais Dižono akademijos iškeltą konkursinį klausimą: „Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius?“ Po penkerių metų jis parašė kitą konkursinį darbą apie žmonių nelygybės kilmę (tačiau šį kartą Akademija jam premijos neskyrė). Pirmasis rašinys buvo nukreiptas prieš vien egoizmui ir tuštybei tarnaujantį mokslo ir meno kultą, prieš protą, nuo kurio globos atrofuojasi širdis, jausmas, įgimtas jautimas, o antrasis — prieš visuomeninius santykius, žmonių bendro gyvenimo, grįsto turto ir garbės troškimu, padarinius. Prigimtiniai žmonių galių ir talentų skirtumai visai nublanksta prieš dirbtinę visuomeninio gyvenimo sukurtą prarają tarp turtuolių ir vargšų, tarp tų, kuriems paveldėtas turtas įkrenta į sterblę, ir tų, kurie turi pirmiesiems dirbti, arba tarp tų, kurių rankose yra valstybinė valdžia, ir tų, kurie yra tik pavaldiniai.

Tačiau iš aistringų kaltinimų privatinės nuosavybės institutui, kaip pagrindiniam blogio šaltiniui, Rousseau nedaro socialistinių išvadų, o projektuoja iš esmės demokratinės valstybės santvarkos modelį, kuriame natūrali ir neatimama žmogaus laisvė ir apsisprendi-

mas dera su prievarta ir jėga, kurių negalima atskirti nuo valstybės esmės („Visuomenės sutartis“ — „Contrat social“, 1762). Nesvarbu, kaip būtų *susidariusi* valstybė — pagal „sutartį“ ar dar kaip nors kitaip, bet kokiu atveju ji yra daugiau negu grynai išorinis valdžios santykis. Tačiau ji tada ir tik tada yra žmogaus esmę ir prigimtinę teisę atitinkantis teisinis santykis, kai ją galima laikyti *sutarties* išraiška. Tačiau tai įmanoma tik tuomet, kai kiekvienas individas yra ne tik valstybės prievartos, įstatymų leidimo ir jų taikymo objektas, bet kartu ir subjektas, taigi tada, kai vienintelis ir neribotas suverenas yra vieninga, į visumos gerovę nukreipta *visuotinė valia*. *Visi* turi prisidėti ir dalyvauti ją kuriant, o tiesioginiams vykdomosios ir įstatymus leidžiančios valdžios organams, vyriausybės ir parlamento nariams paliekamas tik pagalbinis, kiekvienu momentu galimų atšaukti funkcionierių vaidmuo. Tačiau visuotinė valia nėra tiesiog duota, ji negali būti iš karto nustatyta balsavimu, ji nėra identiška kokios nors *daugumos* valiai. Veikiau tai gali būti pasiekta auklėjant, kad individas visuotinį interesą keltų aukščiau už asmeninį; tik tokio auklėjimo dėka iš daugelio „pavienių asmenų susidaro viena liaudis“. Tačiau didžiausia „liaudies“ ir tikros visuotinės valios formavimo kliūtis yra ne atskirų individų egoizmas, kuris abipusiškai panaikinamas, o veikiau grupių ir sąjungų, luomų, korporacijų, partijų, siekiančių savo ribotus interesus iškelti vietoj tikros visuotinės gerovės, egoizmas. Rousseau čia pateikia teorinį revoliucinės kovos lozungą, nukreiptą prieš luomus, partijas ir klasinius susivienijimus. Tačiau „liaudis“ jam yra visuma žmonių, kuriuos į vieningos valios bei jausmo visetą sujungia civis, citoyen sąmonė ir iš jos išplaukiantys reikalavimai, tikro piliečio dorybės. Robespierre’as ir jo sukurta „patriotų“ draugija, jakobinų klubas jaučiasi šios „liaudies“ atstovais bei jos garbei ir didenybei tarnaujančiais advokatais.

Hobbesui ir Locke’ui valstybės kūrimas yra organizacinis uždavinys, o Rousseau — tai iš esmės *auklėjimo* uždavinys. Todėl jis valstybės ir teisės filosofines problemas įtraukia į visuotines pedagogines, kurias nagrinėja kitas pagrindinis jo filosofinis kūrinys, auklėjimo romanas „Emilis“. Jo leitmotyvas — pirmykštės gamtos, kokią ją sukūrė Kūrėjas, ir žmogaus prigimties gerumo idėja. Visa tai sugadina civilizacija. Iš to išplaukia pedagoginis natūralaus tapsmo reikalavimas. Jauni, bręstantys žmonės turi būti saugomi nuo gadinančios kultūrinio gyvenimo įtakos. Tačiau šis saugojimas bei izoliavimas patys tampa didžiausiomis dirbtinėmis priemonėmis; kai sąmoningas auklėjimas pakeičiamas leidimu viešpatauti gamtai, tai belieka veikiau tikslingas auklėtojo vadovavimas, tik nepastebint

auklėtiniui. „Gamta" tampa tariama gamta — kaip ta aviganių ir piemenų idilija, kurioje Marie Antoinette (Marija Antuanetė) atsigavo nuo stiprių dvaro varžtų, bet kuriai pačiai reikėjo kaip priešpriešos šio dvaro gyvenimo ar viso dirbtinio Rokoko linksmumo ir dvasingumo. Tik Rousseau šis polinkis į „gamtą", į jausmo ir jo išraiškos grynumą, tikrumą bei nuoširdumą yra ne lengvabūdiškas žaidimas, o varginantis rimtumas dvasios, sąmojaus, stiliaus ir literatūros pasaulyje, kurio jis negali atsisakyti, varginantis rimtumas, labiausiai sukrečiantis fanatišku apsinuoginimu jo „Išpažintyje".

Gamta gera kaip Kūrėjo rankų produktas — šis Rousseau *deizmas*, išdėstytas „Savojos vikaro tikėjimo išpažintyje" romane „Emilis", prieštarauja ir materialistų ateizmui, ir apreiškimo teologijai. Iš gamtos mes pažįstame Dievą, bet ne protu, o jausmais, ir Dievo priesakų mes turime ieškoti savo širdyje, o ne prirašytuose lapuose. Čia vėl matome Rousseau ryšį su Švietimu ir kartu priešingumą jam. Įrodyti galima transcendentinę ir dieviškąją šio pasaulio kilmę, tačiau labai pakertamas pagrindinis ligtolinių įrodymų argumentas — pasaulio visumos, kurios dalis ir viršūnė yra žmogus, pažinios harmonijos idėja. Įrodoma įžvalga virsta jausmu, ilgesio postulatu, siekimu išsiplėšti iš dvasinio prieštaringumo būsenos ir iš žmogaus pasaulio, kuris prarado ryšį su siela. Mokslas ir religija pasirodo tokios pat priešybės, kaip kultūra ir „gamta".

Hume'o filosofija buvo anglų, o Rousseau — prancūzų Švietimo apogėjus ir kartu jo kritinė, nors kitokios formos, atomazga. Blaivus Hume'o skepticizmas ir istorinė–kritinė sąmonė parodo Švietimo idealų utopizmą, proto nekūrybingumą pasaulyje, kuris valdomas įpročio, baimės ir vilties. Kartu Hume'ui protas visad išlieka brangiausia ir aukščiausia žmogaus funkcija, kuri jį išmoko su geranoriška skeptiko šypsena stebėti žmonių visuomenę ir ja tenkintis. O Rousseau su gaivališka jausmo jėga maištauja prieš nepatenkinamą vien protu paremtą gamtos ir žmogaus traktavimą, prieš kelią, kuriuo proto vadovaujama kultūra nuvedė žmogų.

Hume'o ir Rousseau turėjo lemiamą įtaką KANTUI, kuris savo ruožtu pradeda Vokietijoje naują, Šviečiamojo amžiaus ribas peržengiantį etapą. Kanto pateikta metafizikos kritika, pažinimo ribų nustatymas neįsivaizduojami be Hume'o, nors Kantas, vengdamas bet kokio skepticizmo, bando vėlgi tose ribose tvirtai ir objektyviai pagrįsti šį pažinimą, matematinę gamtotyrą jos klasikiniu pavidalu, kurį jai suteikė Hume'o tautietis Newtonas. Šios pastangos rodo Kantą esant Descartes'o ir Leibnizo sekėju. Tačiau jo *praktinė* filosofija, teorija apie vienintelę besąlygišką vertybę — „gerą valią",

kuri gali būti būdinga tiek neapdovanotam puikiais proto ir dvasios talentais paprastam žmogui, tiek ir labai kultūringam, išsilavinusiam žmogui, o pirmajam — netgi labiau, kantiškasis „praktinio proto primato“ teigimas stiprų postūmį gavo iš Rousseau.

5. KANTAS

IMMANUELIS KANTAS gimė 1724 metais Karaliaučiuje smulkiųjų miestelėnų šeimoje. Ši kilmė paveikė jo asmenybę: įpratino laikytis gyvenime griežtos tvarkos, paremtos nuosaikumo ir vidinės drausmės dorybėmis, išmokė neprieštaraujant susitaikyti su sunkumais, spręsti konfliktus labiau pasikliaujant protu, gerai apgalvojus, o ne pasiduodant aistroms, kad sprendimai galėtų atlaikyti sąžinės teismą, skatino atkakliai pajungti savo mokslinį gyvenimą *vienam* tikslui, atsargiai ir santūriai žiūrėti į viską, kas nepriklauso savų interesų sričiai ir kompetencijai, ir laisvai, nešališkai bei savarankiškai spręsti apie savo srities dalykus.

Šeimos *pietizmas* sužadina jo pagarbą tikrajai praktinei krikščionybei, o mokykloje vyravęs pietizmas — gilią antipatiją religinei priespaudai bei sąžinės prievartavimui. Kaip tik dėl to Kantas vėliau labai vertino humanistinę filantropijos dvasią. Jo išorinis gyvenimas prabėga labai paprastai: po penkiolikos metų privačios docentūros savo gimtajame mieste 1770 metais jis tampa ordinariniu profesoriumi ir eina šias pareigas iki pat savo mirties 1804 metais. Jo dvasinė evoliucija yra lėta ir tolydi, ji palyginti mažai priklauso nuo išorės poveikių, pažymėta keletu būdingų posūkių. Pirmuosius lemiamus mokslinius įspūdžius Kantas patiria studijuodamas NEWTONO gamtos filosofiją, kuri jam ilgai išlieka tiksliojo mokslo pavyzdžiu, ir LEIBNIZO–WOLFFO filosofiją. Remdamasis Newtono fizikos pagrindais, pirmuosiuose savo gamtamoksliniuose raštuose jis siekia aptarti kai kurias fizinės geografijos problemas; jos labiausiai išplėtotos „Visuotinėje gamtos istorijoje ir dangaus teorijoje“ (1755), kurioje vystoma žinoma, vėliau Laplace'o atnaujinta hipotezė apie planetų sistemos atsiradimą iš besisukančio ūko veikiant gravitacijai. Mechanistinė kosmologija, anot Kanto, neprieštarauja Kūrėjo prielaidai. Priešingai, tai, kad materija ir chaose turi veikti ne kitaip, o tik pagal dėsnius ir tik paklusdama šiems dėsniams turi išsiskleisti į kosmosą, esąs geriausias Dievo buvimo įrodymas. Kita vertus, savo pirmuosiuose filosofiniuose raštuose Kantas bando logiškai–filosofiškai pateisinti dažnai kvestionuojamus Newtono fi-

zikos pagrindus — tuščios erdvės, tuščio laiko ir toliasiekių jėgų teoriją. „Fizinė monadologija" reikalauja konstruoti materiją grynai dinamiškai, kaip taškinių jėgos centrų erdvėje visumą. Šešiasdešimtųjų metų viduryje įvyksta reikšmingas posūkis: Kantas ima aštriai kritikuoti Wolffo filosofiją, kuri, remdamasi keletu postuluojamų pagrindinių metafizinių sąvokų, pagrįstų tik formaliu loginiu prieštaravimo dėsniu, ketina sukurti pasaulio pažinimo sistemą. Tokiai metafizikai dar toli gražu ne laikas; iš pradžių patyrimu turi būti *suformuotos* pagrindinės sąvokos ir aksiomos, galinčios būti tokios sistemos pagrindu, ir jų veikiausiai bus kur kas daugiau negu aksiomų ir elementų, su kuriais turi reikalą pavyzdžiu laikoma matematika. Aiškiai veikiamas Hume'o, Kantas pabrėžia, kad gryna *loginė* sąvokų analizė negali atskleisti *realių* sąsajų, kad analitinis protas kaip tik loginį pagrindą, o ne „realųjį pagrindą", t.y. ne priežastį, ne pasekmę, laiko pažintine loginės išvados sąlyga. Tačiau Kantas vis dėlto nepritarė Hume'o skepticizmui, teigiančiam, jog visi gamtos mokslo teiginiai esą neakivaizdūs ir nepagrįsti, vien aklu įpratimu besiremiantys lūkesčiai. Ir nors jis „Dvasiaregio svajonėse" (1766) metafizinius sistemų kūrėjus, kurie savo asmeninį pasaulį išsapnuoja sąvokomis, satyriškai palygina su teosofu Swedenborgu, reginčiu vizijas bei vaizdus, nors jis čia pasirodo kaip smarkus bet kokių „svajonių" ir mistikos priešininkas, visgi tokiame traktate jaučiama, kad jį nepaliaujamai domina du klausimai, kreipę jį į „metafizikos" sistemą: kaip galima, *viena vertus*, įrodyti gamtos mokslo pagrindus su neabejotinu tikrumu ir galutinumu, ir kaip, *kita vertus* , su šiuo gamtos mokslu, kuris, sekant Newtonu, turįs būti konstruojamas pagal griežtus priežastingumo ir matematikos principus, galima susieti pasaulio sampratą, išsaugančią žmogui laisvę bei orumą ir įgalinančią mus laikytis dorovinės pasaulio tvarkos? Ateityje tai bus dvi pagrindinės jo filosofijos problemos.

Nauja pozicija išryškėja 1770 metais inauguracinėje disertacijoje ordinarinei profesūrai gauti: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" — „Apie jutimų ir proto pasaulio formą bei principus". Jos pradinis taškas — problema, kurią jam iškėlė Newtono erdvės ir laiko sąvoka ir kuri jau seniai jį domino: viso fizinio pasaulio pagrindas, kaip jo egzistencijos prielaida, turi būti absoliuti, tuščia, sustingusi geometrinė erdvė ir absoliutus, tuščias, tolygiai tekantis matematinis laikas. Kas yra šie du „begalinai nedaiktai (Undinge)", kurie savaime būdingi visiems daiktams? Patys jie nėra daiktai („substancijos"), nes „tuščia" erdvė ir „tuščias" laikas veikiau pažymi jokių daiktų nebuvimą; jie nėra ir daiktų savy-

bės ar santykiai, nes jie nepriklauso nuo daiktų, o tam tikra prasme egzistuoja iki jų. Be to, mūsų žinios apie erdvę ir laiką matematiniuose geometrijos ir aritmetikos moksluose (skaičiavime iškyla grynojo laiko kaita kaip sekos pirminė forma) yra kitokios rūšies, jos griežtesnės ir besąlygiškesnės negu gamtos daiktų ir jos savybių žinojimas. Mes galime sudaryti griežtas matematines sąvokas iš bet kokių erdvės formų ir pavidalų, iš pačios erdvės ir laiko, iš skaičių ir šias sąvokas paversti stebėjimu, jas intuityviai konstruoti, ir mes žinome *iki* bet kokio empirinio suvokimo, bet kokio patyrimo, t.y. nepriklausomai nuo jo, „a priori", jog visi daiktai, su kuriais mes susidursime, paklus šioms formoms, todėl jie visi egzistuoja toje pačioje erdvėje ir tame pačiame laike drauge ir susiję. Visa tai mums suprantama iš to, kad mes erdvėje ir laike įžvelgiame ne savaime egzistuojančius daiktus, bet mūsų *stebinčiajai sąmonei* savas, nuo jos neatskiriamas formas, kuriose tik ir gali būti kas nors akivaizdžiai *„duota"* mūsų sąmonei ir kurių pavidalus mes, kita vertus, negalėdami ieškoti jų juslinėje percepcijoje, galime intuityviai suprojektuoti ir konstruoti. Tai erdvės ir laiko teorija, kurios Kantas laikysis „Grynojo proto kritikoje". Iš šios teorijos matyti, kad ne visai visi objektai, bet tiktai tie, kurie gali būti duoti *mūsų suvokimui* arba jeigu jie gali būti jam duoti, visi mūsų galimo juslinio patyrimo objektai turi būti apibrėžti erdvės ir laiko požiūriu ir perkeliami į begalinę erdvę bei begalinį laiką. Mundus sensibilis, galimas suvokti pasaulis, susijęs su „absoliučia" erdve ir „absoliučiu" laiku, bet ši erdvė ir šis laikas neegzistuoja savaime, o tik kaip „reiškiniai", t.y. remiantis mūsų suvokiančios sąmonės organizacija ir tik visam tam, kas sąmonei gali būti akivaizdžiai duota. O jei pažiūrėsime į daiktus *savaime*, t.y. nepriklausomai nuo jų juslinio pasireiškimo arba taip, kaip juos pažintų grynasis protas, tai jie, arba „mundus intelligibilis", niekaip nesusiję su erdve ir laiku. („Grynojo proto kritikos" kalba: erdvė ir laikas turi „empirinę realybę" arba „transcendentalinę idealybę".) Taigi priešpriešiais egzistuoja: viena vertus, reiškinių pasaulis erdvėje ir laike, ir su juo susijęs, besiremiantis patyrimu, apriorinėmis erdvės ir laiko formų konstrukcijomis ir pagrindinėmis intelekto sąvokomis gamtos mokslas, ir, antra vertus, — daiktų savaime pasaulis (kurį atskirai nuo daiktų reiškimosi formų kontempliuoja grynasis intelektas), inteligebilumo pasaulis ir su juo susijęs grynasis (metafizinis) pažinimas protu. Bent jau šitaip buvo įrodyta metafizika, kaip greta ir aukščiau fizikos esantis pasaulis, metafizinių faktų pasaulis, kuriame vietą galėjo rasti ir žmogaus dvasia, vertybių karalystė, prasminga, dorovinė daiktų

tvarka, — tai pasaulis, egzistuojantis greta, už, aukščiau reiškinių pasaulio, kuriame viešpatauja gamtinis būtinumas. Tačiau ši metafizika kol kas buvo veikiau programa, o ne išplėtotas mokslas.

Tik praėjus po šio programinio traktato dešimčiai metų, 1781 metais, pasirodo „Grynojo proto kritika". Per tą dešimtmetį Kantui rūpėjo ir trukdė plėtoti pradėtas mintis problema, kurią jis nusakė viename laiške (M.Herzui, 1772): ką apskritai duoda mūsų vaizdiniams — mūsų patyrimo suvokiniams ir mūsų intelekto grynosioms sąvokoms — santykis su objektu? Kitais žodžiais: kas įgalina mus pažinimo metu juos sieti su „objektais" ir laikyti juos „objektyviai galiojančiais"?

Pasak Kanto, „kritinis" proto tyrinėjimas nustato galiojimo pagrindus bei *ribas* sąvokų ir principų, su kuriais turi reikalą mūsų pažįstantis protas. Wolffo filosofija buvo „dogmatinė", ji vartojo tam tikras sąvokas ir principus, nekeldama šio kritiško klausimo; jos priešprieša buvo Hume'o skepticizmas. O kritinė filosofija siekia nuodugniai išsiaiškinti, ar galimas ir kokiu mastu galimas „pažinimas iš grynojo proto".

Bet koks pažinimas remiasi „patyrimu". Tačiau jei mes pažiūrėsime įdėmiau, pamatysime, kad tuo metu, kai mes tiesioginę empirinę duotybę, suvoktybę, stebinio įvairovę paverčiame patirtimi, mes darome tam tikras konceptualines ir aksiomatines prielaidas, kurios šitaip įeina į mūsų patyrimą, tačiau kurios *nekyla* iš jo, t.y. iš percepcijos. Mes matome spalvas, girdime garsus, liečiame tvirtumą, bet mes nematome, neliečiame, negirdime būtinumo, vienio ir daugio, priežastingumo ir substancialumo. Nepaisant to, mes tvirtiname, kad daiktų pasaulyje „esama" ne tik spalvų ir garsų, bet taip pat vienio ir daugio, būtinumo ir priežastingumo. Visi teiginiai, kylantys „iš patyrimo", t.y. esantys *tik* atskirų potyrių apibendrinimas, taip pat galintys būti patyrimo paneigti, yra tik apytikriai galiojantys. Tačiau esama teiginių ir būtent principinių bet kokio gamtos pažinimo prielaidų, kurias mes laikome nepaneigiamomis jokio patyrimo, vadinasi, griežtai ir visuotinai galiojančiomis: tokios yra geometrijos aksiomos, toks yra visuotinis priežastingumo dėsnis, teigiantis, kad kiekvienas įvykis turi priežastį (kyla iš kito pagal visuotinę taisyklę). Iš kur kyla šios „sąvokos ir sprendiniai a priori", kaip juos reikia tiksliai aprašyti ir kokią mes turime teisę juos vartoti, suteikti jiems realų galiojimą? Kantas dar patikslina savo „apriorinių sprendinių" klausimą. Kaip visuotinį priežastingumo dėsnį, kuris buvo paminėtas kaip apriorinio teiginio pavyzdys, mes galėtume pateikti teiginį „nėra jokios priežasties be pasekmės" (arba nė-

ra pasekmės be priežasties) ir tada teigti, kad šis teiginys galioja a priori, nes yra logiškai įrodomas: „priežasties“ sąvoka be „pasekmės“ sąvokos prieštarautų pati sau, nes priežasties sąvokoje jau glūdi tai, kad ji yra pasekmės priežastis. Jei mes (su Descartes'u) kūną apibrėšime kaip „tįsų daiktą“, tai logiškai bus aišku, kad visi be išimties „kūnai turi būti tįsūs“. Esama teiginių , kurie logiškai įrodomi ir šiuo atžvilgiu yra a priori galiojantys ir šiame savo galiojime nepriklauso nuo jokio patyrimo, bet tik todėl, kad jie yra grynieji „analitiniai“ sąvokų sprendiniai, kurie kažką pasako tik apie mūsų sąvokų turinį, bet ne apie tikrovę: nes mes priežasties sąvokoje kartu mąstome pasekmės sąvoką, kūno sąvokoje — tįsumo sąvoką, tačiau mes dar nežinome, ar esama priežasčių ir kūnų šia prasme. Nuo analitinių, grynai logiškai įrodomų sprendinių skiriasi sintetiniai sprendiniai. Ir Kantas čia kelia klausimą: kaip galimi sintetiniai aprioriniai teiginiai? Skyrimas yra svarbus: reikia tik prisiminti, kaip Spinoza ir Wolffas vien logikos priemonėmis iš postuluotų Dievo, substancijos ir t.t. sąvokų bandė išplėtoti ištisą metafizikos, taigi tikrovės pažinimo sistemą. Sintetinės ir apriorinės, griežtai galiojančios, jokio patyrimo nepaneigiamos, tačiau susijusios su tikrove yra geometrijos aksiomos, „grynojo gamtos“ mokslo principai, sakykime, priežastingumo dėsnis. Sintetiniai ir aprioriniai turi būti teiginiai mokslo, kuris siekia kalbėti apie daiktus, esančius apskritai anapus galimo patyrimo: apie pasaulio pradžią, pabaigą, anapusinį pasaulį, apie metafiziką paveldėta prasme, jei tokio mokslo iš tikrųjų esama. Taip paaiškėja trys klausimai: kaip galima grynoji matematika? Kaip galimas grynasis gamtos mokslas? Kaip galima metafizika? Kantas savo apriorizmo, jo kilmės ir jo galiojimo tyrinėjimus vadina „transcendentaliniu“ tyrinėjimu. Jis skiria (kitaip negu anksčiau žodžiai buvo vartojami) „transcendentinę“, t.y. peržengiančią nustatytas mūsų pažinimui ribas, ir transcendentalinę, t.y. būtent šias ribas nustatančią filosofiją.

Dėl vienos tokių apriorinių faktorių grupės — matematikos aksiomų ir erdvės bei laiko sąvokų — jau buvo aiškintasi. Erdvė, *viena* beribė erdvė, kuri apima kaip savo dalis visas „erdves“ ir kuriai galioja geometrinės aksiomos, — nėra „patyrimo“ objektas“, ji nėra suvokiama (kaip begalybė galėtų būti suvokimo turinys?), bet vis dėlto ji nėra nepriklausoma nuo stebėjimo, iš kurio ji kaip tik su būtinumu iškyla. Ji yra beribė, nes mes negalime *įsivaizduoti erdvės* ribos (ribos, kuri nebūtų riba *tarp* erdvių), ji yra „viena erdvė“, nes mes bet kurias „suvoktas“ erdves visuomet turime įsivaizduoti kaip didesnės erdvės ribas. *Erdvė ir laikas yra apriorinės „stebėji-*

mo formos". Teoriją apie šį stebėjimo a priori Kantas vadina „transcendentaline estetika". Žodį „estetika" čia reikia suprasti ne jau Kanto laikais bekylančios grožio teorijos reikšme, bet pagal graikišką žodžio vartoseną — kaip „suvokimo teoriją". Taigi esama apriorinių sąvokų, kurios kyla iš „mąstymo", po transcendentalinės estetikos eina „transcendentalinė logika". Kas yra mąstymas? Jis, atsako Kantas, yra „sintezė", sąryšis, sujungimas, tiksliau, stebėjime duotos įvairovės sujungimas į *objektinę* vienybę *sprendinių* pagalba. Mes „matome" trikampį. Tokiu atveju mums iš pradžių grynai empiriškai yra duota „stebinio įvairovė", iš kurios susideda trikampio kraštinės ir plokštumos. Bet kartu mes pažįstame — mąstome, sprendžiame — šią įvairovę būtent kaip šio vieno, to paties objekto kraštines ir paviršių, kaip sudarančią šį identišką objektą. Tam mes naudojame tam tikras sujungimo formas: mes sujungiame į „vienį", mes atribojame kaip „daugį"; trikampis „turi" šias kraštines, šį perimetrą ir tūrį (kaip subjektas turi predikatus, o substancija — savybes), kraštinės apima, „sąlygoja" tūrį, paviršius, ir atskiros kraštinės yra „visuma" ir dalis. Čia atsiranda sąvokos, kurios iš tikrųjų yra tam tikrų „mąstymo veiksmų", sąryšio būdų išraiška, sąryšio, kurio dėka iš „įvairovės" apskritai tik ir atsiranda tikras „objektas". Jeigu mes negalėtume atlikti šų mąstymo veiksmų, taigi, jeigu neturėtume šų „kategorijų", kategorinių mąstymo formų, tai mes neturėtume ir objektinės sąmonės, mūsų sąmonė būtų tik „jutimų kamšatynė", „neprilygtų netgi sapnui". Taip atsakoma į klausimą, kokią mes turime teisę sąvokas pritaikyti „objektams" ir teigti, kad objektų pasaulyje esama vienio ir daugio, substancialumo ir priežastingumo. Jų esama, nes be jų mums nebūtų duoti jokie objektai, nes tik jie sąmonei sukuria objektus („kategorijų dedukcija"). Ir, priduria Kantas, kaip be mąstymo ir jo specifinių formų nėra *objektinės sąmonės*, taip nėra ir *aš sąmonės*. Mūsų sąmonė, „pojūčių kamšatynė", neįgautų savimonės pavidalo, ilgalaikės ir pastovios „aš" formos, lydinčios visus vaizdinius kaip tas pats „aš", kuris, kaip subjekto vienovė, iškyla prieš objekto vienovę. (Kantas šią sąmonės savastį apibrėžia kaip „transcendentalinės apercepcijos" vienovę ir skiria ją nuo „vidinių jutimų" Aš vienovės, t.y. nuo empirinio–psichologinio asmens.) Čia atkreiptinas dėmesys į priešybę Humen'ui, kuriam sąmonė tėra tik „percepcijų pluoštas", o „aš" — tik asociatyvūs vaizdinių kompleksai.

Mąstymas pasireiškia *sprendiniu*. Iš sprendinio, tiksliau, iš grynųjų sprendinio formų, kurios lieka, atmetus į jį įeinantį patyrimo turinį, iš šių sprendinių formų lentelių Kantas mano galėsiąs išvesti

„grynojo proto pagrindinių sąvokų“ išsamią sistematiką. Kiekybės požiūriu kiekvienas sprendinys yra visuotinis, ypatingas arba atskiras (visi a yra b, kai kurie a yra b, šis a yra b), jis turi grynąją visybės, daugio ar vienumo sąvoką. Kokybės požiūriu kiekvienas sprendinys yra teigiantis, neigiantis arba „begalinis“ (formos požiūriu — teigiantis, turinio požiūriu, neiginį įtraukiant į predikatą, — neigiantis: a yra non=b) ir turi realumo, neigimo ar „ribos“ kategorijas. Kiekvienas sprendinys išreiškia subjekto ir predikato santykį arba santykio sąlygas, taigi apima jame glūdinčio „sąryšio“ atžvilgiu substancijos ir savybės, priežasties ir pasekmės arba visumos ir dalies sąvokas. Pagaliau kiekvienas sprendinys (savo „modalumu“) yra būtinumo, galimybės arba faktiškumo sprendinys. Taip paaiškėja dvylikos kategorijų lentelė, ir jai, kaip pagrindo bei skirstymo principui, Kantas teikia didelę reikšmę. Sprendinio formų lentelę jis perima iš tradicinės logikos, kurioje jis mato iš esmės užbaigtą mokslą. Vienintelis jo padarytas pakeitimas įvedant „begalinį“ apribojantį sprendinį ir ribos kategoriją nėra nesvarbus jo filosofijai: juk esama transcendentalinių, būtent apribojančių sprendinių.

Patyrimo pasaulis yra „mūsų mąstymo rezultatas“, todėl tam pasauliui galioja mąstymo formos. Tačiau rezultatas susidaro ne be patyrime duotos įvairovės: „sintezei“ reikia *medžiagos*, kuri susiejama — „stebiniai be sąvokų yra akli, sąvokos be stebinių — tuščios“. Be to, tarp kategorinės formos ir joje suvokiamo ir susiejamo stebimojo turinio turi būti siejančioji grandis, t.y. ryšys tam tikros kategorijos linkme turi konstruktyviai numatyti tarsi schematinį objekto vaizdą, o tai įmanoma tada, kai visa stebinio įvairovė pati priklauso vienai iš visuotinių formų, laiko formai. Todėl kiekvieną kategoriją atitinka laiko schema: „substanciją“ — pastovumas (*tai, kas laike pastovu*, ir tai, kas kinta, susiejame kaip daiktą ir savybę), priežastingumą — reguliarus padarinys, būtinumą — „egzistavimas bet kuriuo laiku“ ir t.t. Schemos veda į grynojo proto „pagrindinius principus“. Jie yra galimo gamtos pažinimo principai, prielaidos, kurias mes darome, kurių mes laikomės, kai stebėjimo įvairovę siejame kategorijų pagalba pagal schemas. Mes turime tarti, kad visur šioje įvairovėje yra viena *pastovi* substancija, kad kiekvienam įvykiui gali būti surastas kitas, kuris jam subordinuotas kaip pasekmė, taigi iš kurio jis kyla „pagal visuotinę taisyklę“ ir t.t. Tik pritaikius šiuos pagrindinius principus, bus *galimas* patyrimas ir kartu — empirinis pasaulis.

Kategorijų taikymo ryšys su stebėjimo įvairove ir schemomis kartu nubrėžia pažinimo *ribas*. Šios ribos yra galimo patyrimo ri-

bos: nėra pažinimo „grynuoju protu“, pažinimo objektų, kurie nepriklausytų erdvėje ir laike su stebėjimo sąmone susijusiam reiškinių pasauliui, mūsų patyrimo pasauliui, taigi nėra „metafizikos“, kurią pats Kantas planavo dar 1770 metais. Tai, kas iki šiol buvo taip vadinama, pirmiausia Wolffo „racionalioji psichologija, kosmologija ir teologija“, yra „tariamas mokslas“, „dialektinis žaidimas sąvokomis, nepaisantis ribų, nustatytų bet kokiam prasmingam mūsų intelekto sąvokų ir pagrindinių principų vartojimui. Toks mokslas ir demaskuojamas „transcendentalinėje dialektikoje“. Mes turime įprastą sielos nemirtingumo įrodymą: siela yra „aš“, taigi subjektas ir niekada — predikatas, ir todėl ji — „substancija“. Substancijos savybė — pastovumas, kuris nekūniškos, taigi nesudedamos, į dalis neskaidomos substancijos atveju reiškia nemirtingumą. Toks įrodymas yra loginė klasta, „paralogizmas“; pastovumas yra substancijos kategorijos schema, todėl iš empiriškai nustatyto pastovumo, pvz., masės, galima spręsti apie jos substancialumą — taip daro gamtos mokslas, bet ne priešingai, t.y. iš „aš“ subjektiškumo negalima spręsti apie jo pastovumą — peržengiant mirtį, ribą, nustatytą mūsų patyrimui. Racionalioji teologija žino tris tradicinius Dievo buvimo įrodymus: ontologinį (plg. p. 112 ir 152), kuris iš Dievo sąvokos išveda jo egzistenciją, kosmologinį, kuris, remdamasis priežastingumo principu, „viskam“ reikalaujančiu priežasties, daro išvadą apie Dievą kaip „pasaulo“ priežastį, ir fizioteologinį (teleologinį), kuris pasaulio tikslingumą laiko išvados apie dieviškąjį Kūrėją pagrindu. Įdėmesnis žvilgsnis, anot Kanto, rodo, kad teleologinio įrodymo pagrindas yra kosmologinis įrodymas, nes jei aš pagal priežastingumo dėsnį sprendžiu apie pasaulio priežastį, taipogi turiu daryti išvadą apie tikslingai veikiantį pasaulio Kūrėją. O kosmologinio įrodymo pagrindas yra ontologinis įrodymas, nes pirmasis galioja tik tada, jei priežasčių grandinė neveda į begalybę, o pasibaigia būtybe, kuri pagal savo prigimtį nebeturi jokios priežasties, kuri pati yra savo egzistavimo pagrindas arba iš kurios sąvokos gali būti padaryta išvada apie jos egzistavimą. Taigi ontologinis įrodymas daro egzistavimą Dievo savybe, kurią galima įtraukti į jo sąvoką, kuri skirtų egzistuojantį Dievą nuo neegzistuojančio. Tačiau egzistencija nėra savybė. Šimtas tikrų talerių nėra „daugiau“ už šimtą vien įsivaizduotų, jie skiriasi ne savybe, bet santykiu: santykiu su visuma mūsų galimo patyrimo, kuriame mes susiduriame su šiuo santykiu, jo priežastimis ir padariniais. Suteikti objektui egzistenciją, tiesą sakant, reiškia kažką teigti ne apie jį, bet apie šią visumą. Todėl joks egzistencialinis sprendimas negali būti „analitinis“, ir sąvoka esybės,

apie kurios egzistavimą galima būtų analitiškai spręsti būtent iš jos sąvokos, iš pat padžių nėra jokio galimo patyrimo objekto sąvoka.

Į nemirtingumo bei Dievo buvimo įrodymų kritiką įsiterpia skyrius apie „Antinomijas“, apie prieštaravimus, kuriuose neišvengiamai susipainioja žmogaus dvasia, jeigu ji grynuoju protu mėgina pasiekti galiojantį erdvės ir laiko, dalumu ir priežasčių grandine apriboto pasaulio begalybės ar baigiamybės pažinimą. Tokie vienas kitam prieštaraujantys „įrodymai“ nuo Zenono Elėjiečio laikų vis tebedomina filosofiją. Įrodinėjama, kad pasaulis negali būti amžinas: nes jei toks būtų, tai už mūsų kartu su dabartimi plytėtų begalinė eilė užbaigtų pasaulio būsenų. Tačiau begalinė užbaigta eilė prieštarauja sau. Kita vertus, įrodinėjama, kad pasaulis neturi turėti pradžios, taigi turi būti amžinas: nė vienas laiko momentas kaip toks nesiskiria nuo kito, bet kokio momento atžvilgiu negalima būtų atsakyti į klausimą, kodėl pasaulis turėtų pradėti egzistuoti būtent nuo jo. Antinomija išnyksta, prisiminus transcendentalinę estetiką: klausimas apie galutinybę ar begalybę yra nukreptas į erdvės ir laiko formose egzistuojantį reiškinių pasaulį. Erdvė ir laikas, kaip stebėjimo formos, neturi pradžios ir pabaigos, o tik centrą: čia ir dabar, stebėtojo poziciją; nuo jos nusitęsia begalinė eilė į praeitį ir į ateitį. Erdvė, laikas ir pasaulis yra „begaliniai“, bet ne savaime užbaigtai egzistuojančio darinio prasme, ne begalinio daikto savaime prasme, o begalinio, t.y. nepabaigiamo pažinimo *uždavinio* prasme. Ši išvada ypač reikšminga visai Kanto „pažinimo kritikai“. Pasaulio pažinimas visur orientuoja mus į begalinius uždavinius — stebint pasaulio tįsumą erdvėje ir laike, jo priežasčių ir pasekmių eilę, jo elementų išsiskaidymą, taip pat ir tam tikro dalyko klasių ir dėsnių sąvokų tvarką bei susijungimą į pilną ir vienareikšmiškai apibrėžtą sistemą. Visur mūsų pažinime sklando „idėjos“, kurios, užbėgdamos už akių neužbaigtam atskiram tyrimui, mėgina apibrėžti šio tyrimo tikslą ir idealą. Tikroji metafizikos klaida ir yra ta, kad ji šias idėjas, kurios tik nusako tobulo pažinimo idealą, kurios turi tik kelią nurodančią, euristinę reikšmę, laiko tikrovės pavidalais ir taip pražiūri pažinimo uždavinio nepabaigiamumą. *Kategorijos*, sprendinio formose glūdinčios grynojo intelekto pagrindinės sąvokos, objektyviai galioja visame empiriniame pasaulyje, nes jų dėka mes sukuriame šį pasaulį bei jo objektus; kategorijos yra *„konstitutyvios“*; o galutinio pažinimo siekiančio „proto“ *idėjos* turi tik *reguliatyvią* reikšmę.

Tarp proto idėjų Kantas ypač pabrėžia tris transcendentalines idėjas. Tai galutinio, paprasto, pastovaus subjekto, kurį mes tariam galį suteikti žmogaus sielai, idėja. Antroji — laisvės idėja, t.y. idėja

būtybės, kuri, nesąlygojama vidinių ir išorinių priežasčių, yra savo veiksmų galutinis kaltininkas bei šaltinis. Ir trečioji — Dievo, kaip bet kokios esaties pagrindą sudarančios galutinės ir besąlygiškos būties, idėja. Ašku, kad čia yra tipiškos „idėjos", sąvokos, kurios pretenduoja nepabaigiamą eilę užbaigti sąvokos pagalba. Taip pat aišku, kad šios idėjos turi savybę tapti visai apibrėžtų, konkrečių būtybių sąvokomis. Teoriškai neįmanoma įrodyti nemirtingumo, laisvės, Dievo buvimo. Bet vargu ar įmanoma įrodyti ir tai, kad nėra jokio nemirtingumo, jokios laisvės, jokio Dievo — tariant, kad mes tebesuprantame, jog nepabaigiama priežasčių grandinė kalba tik apie laike egzistuojantį reiškinių pasaulį. Idėjos apie besąlygišką, virš erdvės ir laiko iškilusią pasaulio priežastį arba žemiškojo pasaulio Kūrėją, apie laisvą žmogaus poelgių kaltininką (poelgių, kuriuos mes kaip gamtos reiškinius turime įtraukti į priežasčių grandinę), apie anapusinį gyvenimą pasaulyje, kuris nėra šis empirinis pasaulis, mokslo plotmėje žinoma, yra tuščios galimybės. Tačiau šios galimybės įgauna pozityvų turinį kitoje, dorovės bei religijos plotmėje. Taip mes pasiekiame pirmosios Kanto filosofijos dalies, *pažinimo* teorijos ir pažinimo kritikos pabaigą ir prieiname antrosios dalies, etikos („Dorovės metafizikos pagrindai", 1785, „Praktinio proto kritika", 1788) pradžią.

Žmogus, kaip mąstanti ir pažįstanti būtybė, mėgina intelekto formomis, logikos dėsniais apimti duotą stebinių įvairovę, taip pat ir savų dvasinių išgyvenimų, „vidinio jutimo" duotybės įvairovę. Tačiau kaip norinti, veikianti būtybė, žmogus jaučiasi pajungtas dėsniui, besąlygiškai įpareigojančiam kategoriniam *moralės* principui. Gėrio ir blogio moraline prasme esama tik tada, jei esama tokio principo, jei esama *„kategorinio imperatyvo"*. Šis dorovinio privalėjimo imperatyvas įsako elgtis taip, kaip įsakyta būtent *iš pagarbos pačiam principui*; kiekvienas mėginimas jį interpretuoti kaip „sumanumo taisyklę", kaip priemonę tam tikriems tikslams arba vertybėms įgyvendinti, yra tikrosios dorovės esmės, dorovinių vertybių esmės nesupratimas, t.y. nesupratimas vertės dorovingumo, kuris pats, kaip dorovinio paklusnumo vertybė, suponuoja imperatyvą, principą, o ne yra pastarojo suponuojamas. Laimingi mes *norime* būti, dori būti *privalome*, paskutinysis dalykas nuo pirmojo nepriklauso ir yra jam subordinuotas. Ir laimė mums gali būti gėris tik tada, jei tas, kas ją turi, yra ir jos vertas.

Tačiau dorovinis principas negali kilti iš būtybės, kuri yra išorinė mūsų atžvilgiu, nes kiekvienas išorinis, taip pat kiekvenas apibrėžto „materialaus" *turinio* principas tuojau kelia klausimą tam,

kam jis adresuotas: *kodėl* jis turėtų klausyti šios esybės, *kodėl* jis turėtų daryti būtent tai, o ne ką nors kita. Šis principas susaisto mus su atpildo ir bausmės pažadais arba su visuotiniais tikslais bei vertybėmis, kurioms dorovinis poelgis yra priemonė. Šitaip dorovinio principo besąlygiškas privalėjimas virsta sąlygišku, „hipotetiniu" išminties taisyklės imperatyvu. Tikrasis kategorinis imperatyvas gali būti tik reikalavimas, kuris kyla *iš mūsų pačių*, kuriame mes patys sau, „autonomiškai" duodame dėsnį, esame principo subjektas ir objektas (kaip Rousseau valstybės piliečiai valstybės įstatymo atžvilgiu), ir jis gali tik reikalauti, kad kiekvieną akimirką mes darytume tai, ko *mes patys* norime visiems kaip visuotinio dėsnio: „Elkis taip, kad tu visuomet galėtum norėti, jog tavo elgesio maksima taptų visuotiniu dėsniu". Paaiškinimui pasitarnaus Kanto pavyzdys: ar aš galiu duoti pažadą, ketindamas jo nesilaikyti, ar aš galiu pažadėti bet ką, net jei aš *žinau*, kad pažado ištęsėti negalėsiu? Aiškiai apsvarstę suvokiame, kad jei kiekvienas taip elgtųsi, pažadai apskritai prarastų prasmę, pažadų niekas nebeduotų ir nebesilaikytų. Šiaip jau yra tas pats, ar esama pažadų kaip žmogiškojo bendravimo formos, ar ne, bet jei aš pats naudojuosi pažadu, taigi jei aš noriu, kad pažadų būtų, tai aš taip pat turiu norėti, kad jie būtų duodami tik tada, jeigu esama valios juos tęsėti. Jeigu *aš* neturiu tokios valios, tai šiuo atveju aš *save* išskiriu iš elgesio, kokio aš pats noriu ir privalau norėti kaip visuotinės taisyklės. Kaip tik tai ir yra nedorovingumas. Kanto „pareigos moralės" esmė — sau neleisti to, ko nepripažįstame kitiems, iš kitų nereikalauti to, ko nepasirengę daryti patys, ir visa tai vien „iš pareigos", iš pagarbos visuotinio dėsnio nepažeidžiamumui. Taip žmogus tuo pat metu yra ir dėsnio determinuota ir laisva autonominė būtybė, ir kaip toks jis pats yra objektas *pagarbos*, kurią mes rodome doroviniam dėsniui. Taigi pagarba asmeniui kitame, „žmonijai manyje ir kituose" gali būti apibrėžta ir kaip dorovinio poelgio *motyvas* („Elkis taip, kad žmonija tavo ir kito asmenyje niekad nebūtų gryna priemonė, bet visuomet kartu tikslas").

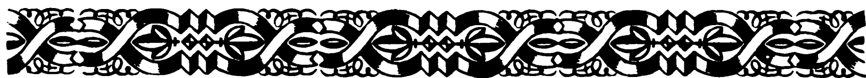
Dorovinis dėsnis, jame slypinti mūsų paskirties sąmonė suponuoja mūsų sugebėjimą determinuoti pačius save pagal šią paskirtį, taigi suponuoja „*laisve* pagrįstą priežastingumą". Ar esama laisvės? „Reiškinių pasaulyje", vieninteliame moksliškai pažiniame daiktų pasaulyje, kuris egzistuoja erdvėje ir laike, jos negali būti, bet ne todėl, kad šio pasaulio pažinimas įrodo, kad jos nėra, bet dėl to, kad jo abstrakčios konstrukcijos principai laisvę daro negalimą. Tačiau greta šių principų, greta „teorinio proto" formų ir dėsnių ir pagal juos mąstomo objektų pasaulio lygiateisiškai yra ir „aš" pasaulis.

Kaip tik jis turi būti mąstomas, kaip tik jis turi būti *postuluojamas* kaip tikras, kad būtų prasmingas kategorinis imperatyvas, „praktinio proto" principas. Mokslo prasme laisvos asmenybės, inteligibilus, laisve grįsto priežastingumo pasaulis nėra pažinus, bet jo egzistavimas yra „praktinio proto postulatas". Greta iškyla dar du tokie postulatai: Dievo buvimo, t.y. dorovinės pasaulio tvarkos galutinio egzistavimo, ir sielos nemirtingumo, teigiančio laisvai norinčios asmenybės, kaip vienintelio vertingo dalyko pasaulyje, tolesnį gyvavimą. Tačiau šių postulatų laikymas teisingais yra tik *tikėjimas religinio* tikėjimo prasme, tikėjimo, kuris kartu kaip religinis proto tikėjimas, turintis būti bet kokios tikros, į prietarus neišsigimusios religijos pagrindas, yra grindžiamas proto principais. Taigi proto religija, turėjusi vainikuoti mokslo, kaip įrodomos metafizikos, rūmą, Kanto teorijoje tampa religinio tikėjimo, kaip šalia teorinio pažinimo esančios pagrįstos formos, pateisinimu. Šios iš proto kylančios religijos teisės pagrindas yra savarankiškas dorovinis dėsnis, dorovinė žmogaus prigimtis. Mūsų egzistencijos prasmė, tikslas ir vienintelis galutinai ir besąlygiškai galiojantis principas, kurį mes turime (teorinis pažinimas orientuoja į begalinį uždavinį), glūdi šiame mūsų praktinio proto dėsnyje, turinčiame primatą teorinio proto atžvilgiu: jei mūsų *žinojimas* apribotas, tai bent aišku, ką privalome *daryti*, iš šio praktinio žinojimo paaiškėja tikėjimas mūsų tikrąja, viršjusline esme.

Iš „postulatų" išplaukia pagrindiniai Kanto religijos filosofijos bruožai („Religija vien tik proto ribose", 1793). O jo demokratinė ir į pacifizmą linkstanti teisės teorija sistemiškai plėtoja mintį, kad žmogus niekada negali būti tiktai priemonė, kad kaip tik dėl to jis turi paklusti prievartos dėsniams, kurie jo laisvę daro suderinamą su kitų žmonių laisve („Į amžiną taiką", 1795). Teisės ir dorybių teorija sistemiškai išplėtota vėlyvajame veikale „Dorovės metafizika" (1797).

Visas Kanto mąstymas siekia *nubrėžti* grynas *ribas* — tarp mokslo ir religijos, tarp esamybės ir privalėjimo, tarp etinės ir estetinės srities. *Grožis* patinka visuotinai ir būtinai, bet menas, negalėdamas šito visuotinumo paversti abstrakčiomis taisyklėmis, yra genijaus, o ne metodinio darbo kūrinys. Jis patinka kaip „nesuinteresuoto patikimo" objektas, t.y. nebūdamas mūsų norėjimo tikslas (Schilleris: grožis yra „gražios regimybės" pasaulis), jis yra „tikslingas" mūsų suvokimo ir jo jėgų laisvo žaismo atžvilgiu, bet nėra už jo esančio tikslo priemonė. „Sprendimo galios kritikoje" (1790), t.y. jos pirmojoje dalyje, Kantas išplėtojo šią savo estetiką, grožio ir di-

dingumo teoriją. „Sprendimo galia“ jis laiko sugebėjimą suvokti ne visuotinius dėsnius ir sąvokas kaip tokias, bet ypatingybę, kuri paklustų visuotiniam dėsniui. Bet koks estetinis sprendinys yra visuotinai galiojantis (arba pretenduoja toks būti), bet jis glaudžiasi prie atskiro objekto kaip pavyzdžio ar modelio, nepateikdamas visuotinių abstrakčių taisyklių. Todėl tai yra „sprendimo galios“, o ne intelekto ar proto dalykas. Tikslinga savo dalių sąveika meno kūrinys iškyla kaip organizmas, o organizmas — kaip gamtos sukurtas meno kūrinys. Taip prieinama prie antrosios spendimo galios kritikos dalies, tikslo sąvokos pritaikymo, teleologinio požiūrio į gamtą. Jau ikikritinėje „Visuotinėje gamtos istorijoje ir dangaus teorijoje“ Kantas išreiškė įsitikinimą, kad niekada nebus galima grynai mechaniškai paaiškinti gyvo organizmo atsiradimo ar savybių (kaip galima paaiškinti mūsų planetų sistemos atsiradimą). Nagrinėdami gyvą organizmą, mes negalime išsiversti be klausimo apie jo atskirų organų „tikslą“, be teleologinio požiūrio. Tačiau mes neturime pamiršti, kad mokslo idealas visuomet yra griežtas priežastinis aiškinimas, ir teleologinis požiūris išlieka tik papildoma „reguliatyvia idėja“.



VII

XIX IR XX AMŽIŲ FILOSOFIJA

1. POKANTINĖ VOKIEČIŲ FILOSOFIJA

Kanto filosofija dar išauga iš Šviečiamojo amžiaus dvasios, nes ir jam matematinis gamtos mokslas yra mokslo pavyzdys, o jos metodas — tikrasis mokslinis metodas. Tačiau jis pats nubrėžia ir šiam metodui, ir jo objektui, gamtai, būtinas ribas: šalia ir aukščiau gamtos egzistuojantį kūrybinį Aš su jo kategorinėmis funkcijomis, stebėjimo formomis ir dorovine sąmone, kurios jau nebegalima (kaip Descartes'o „mąstančios substancijos") apibrėžti gamtos pažinimo sąvokomis, jis laiko sąlyga pažinti gamtai bei jos suvokiamai būčiai (Bewusst–Seins), taigi jos būčiai, nes jos būtis yra „reiškinys". Šiuo Aš remiasi visai kitas pasaulis, inteligibilumo, laisvės pasaulis, kuris įsiterpia į religijos sritį ir pagrindžia dorovę. Ir net jei šis pasaulis iš pradžių suvokiamas tiktai tikint ir negali būti pažinimo objektas, visgi atsiranda mokslinė minties tėkmė, kurios centre yra Aš ir laisvės idėja. Tai pasakytina apie požiūrį į teisę, valstybę ir *istoriją*. Jei istorija suprantama kažkas daugiau negu datų ir įvykių suminėjimas, ji tegali būti tik *vystymosi istorija* t.y. tirianti tai, kaip žmogus vis geriau sprendžia savo uždavinį ir eina į *laisvę*. Tačiau šio vystymosi tikslą, istorijos *prasmę* Kantas kildina ne iš jos pačios, bet iš dorovinės sąmonės, iš etinių apmąstymų apie žmogaus esmę; galiausiai istorija mums negali pasakyti, ar iš tikrųjų joje esama *pažangaus* vystymosi, dorovinės pažangos; prie istorijos mes prisiartiname jau turėdami prielaidą, „idėją" ir taip tarsi turime jai suteikti prasmę bei tikslingumą (net jeigu Kantas Švietime ir pirmiausia prancūzų revoliucijoje įžvelgė tarsi aiškius šios pažangos ženklus). Ši dorovinė interpretacija istoriją tarsi suartina su mokslu apie organinę gamtą, kurios paaiškinti, pasak Kanto, taip pat neįmanoma nenaudojant tikslo sąvokos, kaip „reguliatyviosios idėjos".

Galiausio tikslo idėja — žinoma, visad kaip reguliatyvinis principas, kaip į objektą perkeltas nagrinėjimo požiūris — prašyte prašėsi perkeliama į gamtą apskritai, gamta *ir* istorija *išbandymui* apimamos minties, jog abi jos vystosi, o vystymuisi prasmę bei tikslą suteikia laisvos asmenybės idėja, dorovinė žmogaus esmė ir jo dorovinis uždavinys.

Šitokia mąstymo raida suartina Kantą su bendra XIX amžiaus pradžios dvasios tendencija: XVIII amžius yra gamtos mokslo amžius, o XIX amžius — *istorijos* ir vystymosi idėjos, perkeltos iš žmonijos istorijos į gamtą, laikmetis. Dvasios pozicijos pasikeitimas ryškiausias buvo Vokietijoje. Kaip reakcija į Švietimą čia pirmiausia išsiskleidžia romantizmo dvasia; Goethe pateikia savą gamtos vaizdą: nuosekliai besidiferencijuojančias organines formas, ryškiai įžvelgtus „pirminius fenomenus", kurie išsišakoja į daugybę išvestinių fenomenų. Tą intuicija, tipų bei esmių įžvalga grindžiamą, organinės gyvybės pagrindu išplėtotą gamtos pažinimą Goethe griežtai priešpriešina Newtono ir jo mokinių analizei bei dirbtiniam eksperimentui, skaičiavimui bei matavimui. J.G.HERDERIS („Idėjos žmonijos istorijos filosofijai", 1791) gamtą ir istoriją sujungia į vieną didelį vystymosi procesą, kuriame jis bando pajusti ir įžvelgti Dievo veikimą; šis procesas — ne žmonijos auklėjimas, kaip sakė Lessingas, bet paties Dievo saviskiaida. Žmonių visuomenę sudaro ne visur abstrakčiai vienodi, tik skirtingose sąlygose esantys individai (kaip teigė dar Hume'as ir Montesquieu), bet spalvinga individualių asmenybių ir tautų gausybė. Kiekviena jų turi buvimo teisę, kiekvienoje jų tarsi pasireiškia vienas Dievo bruožas. Kiekvienos Šiaurės ar Pietų tautos prigimtis atspindi jos padėtį universume, tos tautos susijungia su visomis kitomis į vieną didelę simfoniją, darną, kuri kaip niekas kitas įrodo *vieną* organinę, visur veikiančią jėgą. Mes čia atpažįstame ikikantinių filosofų — Leibnizo, Montesquieu, Spinozos įtaką, bet kartu ir priešingumą jiems: čia numetamas matematinis apdaras. Apie „pasireiškimą" buvo kalbėta neatsitiktinai: Herderis (kaip ir jo vyresnysis ir ne mažiau įžymus amžininkas HAMANNAS (1730–1788) intensyviausiai nagrinėjo *kalbą*, ji nebuvo jam negyvų, dirbtinių pavadinimų visuma, o gyva pasaulio ir gyvenimo išraiška. Per kartų kartas susiformavusioje kalboje jau atsispindi pasaulio pažinimas, t.y. tam tikras pasaulėvaizdis ir jo emocinis poveikis. Kalbant pažinimas tampa kūrimu pagal gamtą, iš jos gauto įspūdžio perteikimu ir todėl yra artimas poezijos, meno kaimynas. Mokslas ir menas remiasi genialia intuicija, ryšius, giminystę, tipus pamatančiu žvilgsniu. Ši pažinimo samprata

išryškina Herderio (taip pat Goethe's) ir besiformuojančio romantizmo giminystę, o kartu ir vidinę priešpriešą Kanto pažinimo sampratai, griežtam pažinimo „materijos" ir „formos", stebėjimo sąlygotos įvairovės ir susiejančios dėsnio sąveikos atskyrimui, viso į matematiką besiorientuojančio pažinimo, kaip „duotos medžiagos sujungimo", sampratai.

Kanto filosofija kai kuriais atžvilgiais sutampa su kylančia reakcija prieš Švietimą, o kitais atžvilgiais vėlgi yra jai priešinga. Tačiau bet kokiu atveju pačios kritinės filosofijos reikšmė buvo milžiniška, bet kokia filosofinė kryptis turėjo apibrėžti savo santykį su Kanto filosofija, kuri nuo XVIII amžiaus pabaigos buvo susidomėjimo ir diskusijų centras. Todėl pokantinė *vokiečių* filosofijos raida — tai ikikantinių sistemų (Leibnizo, Spinozos) kritika, tobulinimas, aiškinimas, susiliejimas su jomis. Dingstį kritikuoti, tobulinti ar aiškinti duoda vis tie patys klausimai.

Etikoje Kanto laisvės ir asmenybės idėja, mintis apie dorovinį orumą, iškeliantį žmogų aukščiau „gamtos" bei gamtinio sąlygotumo, susilaukia gyvo pritarimo ir šalininkų. K.L. REINHOLDO (Rainholdo) „Laiškuose apie Kanto filosofiją", kurie daug prisidėjo skleidžiant Kanto filosofiją, šios idėjos padaromos pagrindinėmis; jaunasis Fichte nepaprastai žavisi Kanto veikalais, nes jų skaitymas išlaisvinęs jį iš fatalizmo bei determinizmo ir „įrodęs" laisvę. Kita vertus, griežtas abstrakčios Kanto pareigos ir proto moralės rigorizmas sukelia prieštaravimus. Ryžtingas kantininkas yra SCHILLERIS (Šileris), galbūt vienas nuovokiausių filosofo mokinių, tačiau jis Kanto griežtos savidisciplinos, nuolat savo polinkius tramdančio pareigos žmogaus idealui negali nepriešstatyti savo „gražios sielos" idealo. Tai idealas žmogaus, kuriam nenatūralūs polinkiai savaime sutampa su dorovės dėsniu, kaip gamta ir laisvė — grožyje, meno kūrinyje. Taip pat galima paminėti WILLHELMĄ VON HUMBOLDTĄ (Vilhelmą fon Humboldtą, 1767–1835) — tipiškiausią *humanistinio idealo* atstovą. Tai idealas universalaus, visam kultūriniam gyvenimui atviro žmogaus, reprezentuojančio aukščiausią visaapimančią „kultūros" (Bildung) pakopą. Kultūra — ne išorinis įgytas žinojimas, o tikras harmoningas asmenybės brendimas. Kaip ir Kantas, Humboldtas žmogaus vertę įžvelgia charakteryje, bet jis mano, kad charakteris bręsta ugdant dvasią. Taigi žingsnis iš Rousseau į Kantą tam tikra prasme buvo panaikintas teigiant, kad dorovinė vertybė priklauso nuo žmogaus kultūros; per Šviečiamąjį amžių buvo nutiestos gijos į antikos „Renesansą", tik vokiečių klasikos „neohumanizmas" pagal savo atstovų dvasios subrendimą, ryškų for-

mos pojūtį bei laikyseną atrodo ramesnis, tauresnis, tobulesnis už graikiškąjį. Šis asmenybės individualizmas paskiria valstybei tik policines funkcijas, tik išorės apsaugą ir vidaus teisės garantiją. Ir Humboldtas, ir Herderis labai domisi *kalba*, kaip gyva, organine išraiška tautų dvasios, į kurią įauga ir įsišaknija pavienis asmuo. Tikrai suvokti dvasinį kalbos turinį reiškia suprasti šią dvasią, o kartu ir žmogų, ir patį save. Paminėkime ir dar vieną tikrą romantizmo atstovą: Schleiermacheris (Šlėjermacheris), aptardamas Kanto etiką, kalba apie šaltą žiuri, kurią pareigos žmogus nuolat nešiojasi su savimi kaip savo veiklos „maksimų" teisėją. Žmogus, kuris veikia betarpiškai jausdamas ir galbūt suklysta, Schleiermacheriui atrodo simpatiškesnis už griežtos savidisciplinos žmogų. Tam tikra prasme už visų šitų kritiškų posūkių bei nukrypimų nuo Kanto etikos slepiasi vienas ir tas pats: individualizmas. Tačiau tai ne Kanto ir Švečiamojo amžiaus individualizmas, kuris iš esmės žino vienarūšius individus ir tada juos — kaip Kantas — pajungia abstrakčiam visuotiniam dorovės ir proto dėsniui, priešingai, tai individualizmas, kuris siekia pabrėžti asmens charakterio, jo gyvos jausenos, jo autonomijos teisę. Tokiomis „asmenybėmis" tada tampa ir bendrijos, į kurias susiburia individai (santuoka) arba su kuriomis jie suaugę (tautos, nacijos).

Žvilgsnį perkėlę į teorinę Kanto filosofiją, pamatysime, kad čia kritikuojami ir toliau plėtojami keturi vienas su kitu susiję klausimai. Pirmiausia — „daikto savaime" problema. Kantas teigė, kad moksliškai pažinus yra tik „reiškinių pasaulis", o reiškinį jis priešpriešino „daiktui savaime"; šis skyrimas buvo svarbus bei esminis taip pat ir etikai bei religijos filosofijai, nes Aš, kaip „reiškinys" būdamas pajungtas gamtos priežastingumui, kaip „daiktas savaime" turėjo būti iš laisvės kylančio priežastingumo reiškėjas. Pagal tai, atrodo, „kritikos" prielaida buvo „daiktai savaime", kaip realūs, už sąmonės esantys dariniai. Bet iš kur mes apskritai žinome apie šitų daiktų savaime egzistavimą? Ar mes laikome juos realiomis juslinių apraiškų priežastimis? „Kritikos" posakiai lyg ir siūlė tokią mintį, kita vertus, nesunku buvo parodyti, kad tokia „išvada" nesutaikinamai prieštarauja „Kritikos" rezultatui, jog bet koks pažinimas, ypač priežastinis, turi reikalą tik su erdvėje ir laike esančiais reiškiniais. Remdamasis tuo, GOTTLOBAS ERNSTAS SCHULZE (Gotlobas Ernstas Šultė) knygoje „Aenesidemus" (1792) kritikuoja visą Kanto kūrybą ir reikalauja grįžti prie Hume'o. Kantas, paprasčiausiai priskyręs Aš a priori sąvoką ir apriorinio pažinimo sugebėjimą, neįveikė Hume'o skepticizmo. Taip pat ir FRIEDRICHAS HEINRI-

CHAS JACOBIS (Frydrichas Heinrichas Jakobis, 1743–1819) nuo 1804 Miuncheno Mokslų akademijos prezidentas, daugeliu atžvilgių įtakingas savo labai skaitomais raštais, plačia korespondencija ir asmeninėmis pažintimis, mano, kad be „daikto savaime" negalima būtų įeiti į grynojo proto kritiką, o su juo — negalima ten pasilikti". O jei visai jį išbrauksime, tai gausime Berkeley'o idealizmą, kuris prieštarauja ir sveikam protui, ir paties Kanto teiginiams. Kita vertus, pasaulio savaime realybės niekad neįmanoma įrodyti protu, ji visada yra tikėjimo objektas. Su tuo tam tikra prasme sutinka ir Kantas, bet tai, ką Jacobis vadina „tikėjimu" („Glauben"), yra kur kas daugiau negu morališkai grįstas Kanto tikėjimas „praktiniais postulatais". Esama ir teorinio tikėjimo, juk be suvokto daikto — transcendentinės — realybės tikinčios pagavos netgi nėra ir teorinio pažinimo, nėra suvokimo. Visame mūsų pažinime esama iracionalaus faktoriaus, ir tai yra kaip tik tikinti transcendentinės realybės, kuri mąstoma ar įsivaizduojama, pagava. Jacobis sąmoningai pasirenka žodį „tikėjimas" („Glauben"), nes ir religinis tikėjimas, tikėjimas Dievu jam yra toks pat transcendencijos, anapusinės tikrosios būties, įsisąmoninimas, o ne tik dorovinės jos tvarkos postulatas. Nuo juslinio stebinio neatskiriamame tikėjime suvokiama pasaulio realybė, o proto tikėjime, intelektualiniame stebinyje, „vidiniame apreiškime" suvokiamas Dievo buvimas. Taip Jacobio filosofija įgauna teistinį–religinį pobūdį, yra Fichte's ir ypač Schellingo panteizmo priešybė.

Schulzei ir Jacobiui daiktas savaime yra prieštaringas elementas, ir tuo remiasi jų viso kantizmo kritika. Kita vertus, Beckas ir Fichte mėgina parodyti, kad Kantas, kalbėdamas apie daiktą savaime kaip apie realybę, tik prisiderina prie populiarios kalbos. Iš tikrųjų tas pasakymas tik išreiškia mūsų pažinimo priklausomybę nuo medžiagos duotybės, nuo stebinio įvairovės, kuri egzistuoja iki susiejančios intelekto veiklos. Bet čia mes susiduriame su nauju dualumu, kuris būdingas kritiškai rūšiuojančiam, atsargiai atidalijančiam Kantui. Tačiau toks dualumas kelia klausimą: *kodėl gi* mūsų pažinimas yra suskaidytas į šį dvilypumą, kodėl mūsų sąmonė, viena vertus, yra stebėjimas, kita vertus, — mąstymas? Ar šio dvilypumo daugiau nebegalima dedukuoti, suprasti, suvokti? Prie stebėjimo ir mąstymo dvilypumo prisideda stebėjimo ir mąstymo formų dvilypumas. Kantas neatsako į klausimą, kodėl mes turime šitokias, o ne kokias nors kitokias stebėjimo formas; Kantas tik konstatuoja faktą, kad mūsų stebinti sąmonė susieta su jomis. Nors dvylika kategorijų išvestos iš logikos sprendinio formų, bet pastarąsias Kantas paima iš tradicinės

logikos ir dedukuoja kaip nebūtinas mąstymo formas. Kantas savo „transcendentaliniu įrodymo metodu“ nurodė *kelią*, kuriuo turi eiti tokia dedukcija. Jis teigia, kad apskritai stebėjimo formos, kategorijos, principai, kaip „empirinio pažinimo galimybės principai“, yra įrodomi, bet pats Kantas, įrodinėdamas, kad pažinimas galimas tik šių formų ir sąvokų *dėka*, netoli tenuėjo. Kyla uždavinys iš pažinimo esmės — be grynų faktų pagalbos — kildinti tas sąvokas kaip būtinas pažinimo sąlygas. Kanto filosofija yra iš esmės kritika ir pretenduoja tokia būti. Kritika yra ribų nustatymas, jų apibrėžimas; atsargus ribų nustatymas, aiškus ir tikslus teorinio proto atskyrimas nuo praktinio, mokslo — nuo religijos, stebinio — nuo sąvokos, vienų kategorinių formų — nuo kitų yra tikrasis jo filosofavimo tikslas. Dvasinė filosofo autonomija, pasak Kanto, ir yra tai, kad filosofas žino savo pažinimo ribas. Nors Kantas buvo linkęs į sintezę, į metafiziką, jis pasilieka analizės, *kritikos* plotmėje. Todėl tuo stipresnė buvo juo besirėmusių mąstytojų tendencija į sintezę, į *sistemą*. Žinoma, ir Kanto „Kritikos“ sudaro sistemą, bet ši sistema yra tik koegzistencija — prisiminkime kategorijų lentelę. Dabar ieškoma sistemos, kuri įgalintų logiškai išplėsti progresyvią ir įžvalgią atskirų formų ir sąvokų seką. Galiausiai ši loginė vystymosi sistema turi turėti aukščiausią principą, pradinį tašką. Kantui tokiu pradiniu tašku buvo ir liko patyrimo sąvoka, o juk patyrimas buvo jam galiausiai mokslinis empirinis pažinimas pagal fizikos pavyzdį. Dabar bandoma šį pradinį tašką dar pakylėti, juolab kad pats Kantas, pranokdamas matematinį gamtos pažinimą, padėjo pagrindą filosofiniam Aš pažinimui, kuris netilpo į gamtotyros formas. Klausimą „kaip galimas patyrimas“? keičia bendresnis klausimas: kaip galimas žinojimas apskritai, sąmonė apskritai? Ne iš patyrimo esmės, bet iš žinojimo apskritai esmės turi būti dedukuojama jo sąlygų grandinė; patyrimo teorija tampa „mokslo teorija“. Čia apibrėžta ne vienintelė vėlesnės Kanto filosofijos plėtotės kryptis, bet svarbiausia ir rezultatyviausia, ją galėtume pavadinti sistemine–logine. Jos užuomazgos jau pastebimos KARLO LEONARDO REINHOLDO „Naujos žmogaus sugebėjimo įsivaizduoti teorijos apmatuose“ (1789) ir įžvalgaus žydų mąstytojo SOLOMONO MAIMONO „Transcendentalinės filosofijos apmatuose“ (1790) bei „Naujos logikos apmatuose“ (1794), bet svarbiausia vieta čia tenka Fichte'i.

Kantas buvo kilęs iš smulkiųjų miestelėnų šeimos, o JOHANNAS GOTTLIEBAS FICHTE (Johanas Gotlybas Fichtė) — iš proletarų. Jis gimė 1762 metais Romenau, Aukštutinėje Lužicoje, audėjo šeimoje, jo namai nebuvo visiškai laimingi ir darnūs. Jam išlieka

būdingas tam tikras engiamųjų klasių pyktis ir aistringumas, o prievarta net abstraktaus mąstymo srityje išdavė valdžios troškimą, kuris buvo sutaurintas į agresyvų teisingumo siekimą. Nuo pat jaunystės Fichte'i ypač būdingas polinkis veikti jo dispozicijoje esančiu gyvos kalbos žodžiu; beveik visuose jo veikaluose jaučiamos agitacinės—pedagoginės gaidelės. Nepaprastas nuoseklumas ir didžiulė mąstymo energija susipina su kritinio įžvalgumo bei atsargumo stoka, tampančia savikritikos trūkumu. Idėjai jis paaukoja save patį, o jo kova už idėją panašį į kovą už valdžią. Atsitiktinai Fichte gavo paramą ir galėjo mokytis Pfortos kunigaikščio mokykloje; skurdžiai gyvendamas, versdamasis privačiomis pamokomis, jis studijuoja teologiją, Ziuriche tampa namų mokytoju, po to, grįžęs į Leipcigą, susipažįsta su Kanto raštais, kurie — ypač Kanto etikos laisvės idėja — jį giliai sujaudina. Visai Kanto dvasioje parašytas veikalas „Bet kokio apreiškimo kritikos apmatai“ sudomina Kantą, ir šis tarpininkauja, kad veikalą išleistų jo nuosavas leidėjas. Veikalas atsitiktinai išleidžiamas anonimiškai ir palaikomas laukta Kanto religijos filosofija, todėl, paaiškėjus tikrajai autorystei, Fichte išgarsėja. 1793 metais pasirodo du aistringi retoriniai traktatai, ginantys prancūzų revoliuciją („Dėl minties laisvės, kurią Europos valdovai iki šiol slopino, grąžinimo“). 1794 metais jis vietoj Reinholdo buvo pakviestas dėstyti į Jenos universitetą. Šiai jo veiklai galą padarė „ginčas dėl ateizmo“. Fichte's žurnale pasirodęs rektoriaus Forbergo straipsnis tikėjimą dievu identifikavo su elgimusi „tarsi“ dievas egzistuotų, t.y. būtų dorovinė pasaulio tvarka. Nors pats Fichte šiam įsitikinimui nepritarė, visgi jis buvo įskųstas Saksonijos kurfiurstui kaip „ateistas“; Fichte aistringai gynėsi ir pradėta byla baigėsi jo atsistatydinimu. Tuo metu buvo pasirodę jo „Mokslo teorija“, „Prigimtinė teisė“ ir „Dorovės mokslas“.

Anot Fichte's, yra tik dvi galimos filosofavimo kryptys. Viena remiasi būtimi, objektu ir susiduria su klausimu, kaip prie šio objekto prisijungia subjektas, prie būties — sąmonė, prie objekto — žinojimas apie jį. Iš esmės į šį klausimą atsakyti neįmanoma: niekad negalima paaiškinti, kaip iš grynos objektinės būties — iš „materijos“ — pasidaro sąmonė. Antroji kryptis remiasi sąmone ir klausia, kaip sąmonė — sąmonė apskritai, o ne „mano“ ar kieno nors kito sąmonė (jau visuomet esanti objektas) — gali įsivaizduoti objektą, objektų pasaulį, *šį* pasaulį. Kartu objektu besiremianti filosofija neišvengiamai linksta į mechanicizmą ir determinizmą, laisvos asmenybės panaikinimą: tačiau tai, kokia filosofija pasirenkama, galiausiai priklauso nuo to, koks yra žmogus.

Filosofija turi remtis žinojimu, bet ji pati taipogi yra mokslas, t.y. savo žinias sujungia į sistemą, į priežasties sąsajas. Sistemos pradinis taškas turi būti absoliučiai tikras principas. Absoliučiai *tikras* gali būti kiekvienas identiškas teiginys — a yra a. Tačiau jis visai nėra turinio atžvilgiu besąlygiškas pradinis taškas, jo prielaida yra „a", jis veikiau pasako: jei aš teigiu a, tai aš teigiu a. Iš to išplaukia, kad kiekvieno mūsų mąstomo sakinio prielaida yra teigimas, kuriame pirmiausia „Aš" teigia pats save ir teigia kaip identišką sau. Prieš bet kokį teiginio ar objekto mąstymą eina — ne laiko atžvilgiu, o logiškai — savęs paties mąstymas arba Aš teigimas. Taigi mokslo teorija iš tikrųjų neturi prielaidų, jei išsprendžiamas Aš iškeltas uždavinys mąstyti save, ir tai yra ne „faktas", o „vykstantis veiksmas" (Tathandlung): Aš teigia save patį. Vietoj „a yra a" mes galėtume dabar remtis kaip besąlygiškai tikru teiginiu ir „a nėra non-a". Kiekvienas toks „priešpriešinimas" yra savarankiškas ir nepriklausomas aktas ir, žinoma, *antrasis* žingsnis: pirma aš turiu mąstyti „a", o tik po to jį priešpriešinti „non–a". Tačiau šiam antrajam žingsniui kartu su jo laisve priklauso ir būtinumas: aš galiu mąstyti objektą tik *skirdamas* jį nuo kitų; ir „Aš" gali save teigti tik priešpriešindamas save „Ne–aš". Tačiau jei mes „Aš" ir „Ne–aš" mąstome kartu, tai iš to kyla trečiasis žingsnis, trečiasis „vykstantis veiksmas": mes turime juos mąstyti kaip vienas kitą „apribojančius" ir būtent dvigubai, abipusiškai apribojančius: Aš kaip besijaučiantį apibrėžtu Ne-aš, Aš kaip veiksmu apibrėžiantį Ne-aš.

Mes čia pirmąkart susipažįstame su *„dialektinio metodo"* triada, pagal kurią, pasak Fichte's, ir turi plėtotis visas pažinimas: pažinti objektą reiškia pirmiausia jį (kaip „realų") teigti, suvokti („a yra a"), tada jį atskirti ir priešpriešinti („a yra ne non–a"), pagaliau a ir non–a abipusiškai apriboti aukštesnėje sąvokoje (Fichte's pavyzdys: aš pažįstu auksą, atskiriu jį nuo vario ar sidabro, „suvokiu" jį kaip „metalą", kuris tam tikromis „savybėmis" atsiskiria nuo vario ar sidabro). Kaip šiuose trijuose vienas po kito einančiuose „tezės", „antitezės" ir „sintezės" aktuose tam tikra seka atsiranda pagrindinės kategorijos (realybė, neigimas, riba; substancija, priežastis ir padarinys, bendrija ir t.t.), yra suprantama. Toliau reikia tik nurodyti, kad Fichte apskritai pažinimą aiškina kaip aktų seką, kur kiekvienas šių aktų yra laisvas, neprievartinis, bet kartu tiems aktams būdingas vidinis nuoseklumas, kuris mums ir leidžia vieną „dedukuoti" kaip kito išdavą, nors antrasis ir „neglūdėtų" ankstesniame akte („dedukcija" nėra grynas išskaidymas). Kaip sąmonę į vis didesnę gausą išplėtojančių šių aktų atitikmuo susidaro pažintas pasaulis, objektų

pasaulis, kuris iš pradžių mums pasirodo kaip grynai pajaustas, duotas daiktų pasaulis, po to — kaip stebinių pasaulis (pasaulis, kuriuo mes galime vadovautis, sudarydami sekas, tvarkos formas), galiausiai kaip abstrakčiai konstruojamų objektų visuma. Suprasti objektų pasaulio struktūrą — tai suprasti loginę sąmonės, žinojimo struktūrą. Galop tarkime, kad Aš iškeltas *uždavinys* pažinti save patį, savo nuosavą esmę ir kad šiame savo esmės suvokime glūdi tikroji *bet kokio pažinimo prasmė*: tad bus aišku, kad šis uždavinys turi būti sprendžiamas būtent teigiant „Ne–aš", kad tik tada, kai Aš save įsivaizduoja ir pažįsta Ne–aš akivaizdoje, jis supranta save patį, o dar tiksliau — kad tik priešingybėje „gamtos" ir „gamtinio priežastingumo", kurių struktūra nurodyta Aš pažinimo aktais, Aš pažįsta tiek savo laisvę ir autonomiją, tiek savo pranašumą prieš Ne–aš. *Gamtos pažinimas yra savęs pažinimo priemonė* — tokia pažinimo prasmė. Tačiau pati savižina nėra galutinis tikslas: laisvėje pažindami savo pačių esmę, kaip tik ir suvokiame, kad mes čia esame ne tam, kad pažintume, bet tam, kad veiktume, kad realizuotume šią savo esmę. Taip nutiesiamas tiltas iš pažinimo teorijos į dorovės teoriją. Kaip objektų pasaulio pažinimas iš tikrųjų yra savęs pažinimas, taip veikla atsižvelgiant į objektų pasaulį savo tikrąja prasme yra laisvo apsisprendimo formavimas, autonominės protingos mano esmės realizacija: „gamta" ir čia tėra tik priemonė tikslui, „pareigos medžiaga". Kaip Fichte dedukavo pažinimo pakopas, taip dabar dedukuoja norėjimo pakopas: žemiausioje pakopoje yra geismas, kuris daiktuose mato tik poreikių patenkinimo priemonę, o tikslas čia yra „laimė"; šioje pakopoje žmogus dar nėra tikrasis Aš ir iš tiesų laisva esybė, o kaip ir gyvulys priklauso nuo savo aplinkos atsitiktinumo bei jį veikiančių dirgiklių. Aukštesnėje pakopoje yra žmogus, kuriame valdžios, galios troškimas perauga gryną malonumų troškimą, *vienas* savęs teigimo ir savęs realizavimo tikslas įgalina žmogų aukoti šiam tikslui laimę bei malonumą. Tačiau aukščiausia pakopa pasiekiama tik tada, kai šį aklą galios troškimą, individo savivalę, žmogaus mano asmenyje laisvės, autonomijos troškimą nustelbia protinga valia, kuri savanoriškai apriboja malonumų ir galios siekimą savo artimo teisės naudai. *Tik pagarba kitam daro mane laisva asmenybe*, todėl galiausiai ir laisva asmenybė gali būti tik visuomenėje, o ne kaip izoliuotas individas, kokiu žmogų laikė XVIII amžiaus filosofai, tarp jų Rousseau.

Kartais žmogus savo laisve nedorovingai pasinaudoja tam, kad nuslopintų kito laisvę, todėl turi būti suteikta teisė ir valstybės prievartai, kuri sukurtų galimybę išsiskleisti kiekvieno individo laisvai

asmenybei. Valstybė turi kiekvienam garantuoti gyvybės apsaugą ir disponavimą savo kūnu bei nuosavybe, pagaliau turi būti užtikrinta *teisė į darbą*, kuris leistų žmogui įsigyti tai, kas būtina jo gyvenimui ir laisvei. Valstybė turi žiūrėti, kad nebūtų vargstančiųjų ir dykaduonių, o tam reikia kiek galima apriboti verslo laisvę, laisvą prekybą, laisvo kilnojimosi teisę. Vietoj liberalizmo iškyla socialistinis valstybės idealas. Tačiau Fichte's valstybė nėra komunistinė, vėliau jis teigia griežtai izoliuotą atskirą valstybę, „uždaros prekybos valstybę" (1800): pagal galimybes iš savęs gyvenančios valstybės prekyba su užsieniu turi būti monopolizuota tam, kad santykiai su užsieniu nesukeltų grėsmės sukurtai ekonominei pusiausvyrai. Kiekvienas individas kaip nors tarnauja visuomeninei visumai, vykdo jos funkciją: tai pasakytina ir apie mokslininką, filosofą, kuris turi būti „visuomenės sąžinė" („Mokslininko paskirtis", 1794).

Pasitraukęs iš Jenos, Fichte išvyko į Berlyną. Ten jį šiltai priėmė romantikų ratelis, kurio dvasinė atmosfera turėjo jam įtakos. Be to, dar reika paminėti politinių santykių ir įspūdžių kaitą: jaunystėje jis buvo aistringas prancūzų revoliucijos gynėjas, o prancūzams okupavaus Vokietiją, atsiduoda nacionalinei idėjai ir nacionaliniam atgimimui. 1804/05 metais Berlyne jis skaito paskaitas „Apie pagrindinius dabartinės epochos bruožus", o 1807/08 metais — ne be pavojaus savo asmeniui — „Kalbas į vokiečių tautą". Jis buvo pakviestas profesoriauti į naujai įkurtą Berlyno universitetą ir paskirtas jo pirmuoju rektoriumi. Fichte mirė 1814 metų sausio 29 dieną.

Antrajame Fichte's gyvenimo periode akivaizdžiai pasikeičia jo filosofinės pažiūros: visos sistemos pradiniu tašku tampa nebe „Aš", o „absoliutas", „esantis per save patį", kurio du momentai yra „būtis" ir „laisvė". Vėliau grynai etinį sistemos pagrindimą nustelbia religinės mintys ir posakiai, galiausiai vietoj ankstesniojo kosmopolitizmo prasideda ryžtingas nacionalizmas. Tačiau esama gijų, perkeliančių iš pirmojo periodo į antrąjį. Kai dėl pirmo dalyko, tai jau „Aš", kuriuo rėmėsi mokslo teorija, nebuvo individo Aš, o Aš vieno, identiško proto, kuriame empirinis pavienio asmens Aš, kalbant Platono žodžiais, tarsi dalyvauja, su kuriuo mes esame viena, kada ir kiek mes mąstome ir veikiame iš tiesų visuotinai, vadinasi, teisingai ir dorai. Ir „absoliutas", kuriuo dabar remiasi Fichte, yra ne nesąmoninga ir būtinai veikianti Spinozos „substancija", jis apibrėžiamas kaip „absoliutus žinojimas", kaip absoliutus protas; tik šiame absoliute aiškesni dieviškos būties bruožai. Fichte identifikuoja jį su Naujojo Testamento, Jono evangelijos, į kurią jis tada buvo labai įsigilinęs, „Logu". Vis dėlto ši dievybė kalba *mumyse*, o ne už mū-

sų, mes neklausome jos taip, kaip tarnas klauso pono, o siekiame visiškos *vienovės* su ja, tik ta vienovė pasiekiama ne per emocinę ekstazę, bet teisingu ir doru gyvenimu. „Palaimingas gyvenimas", kurio nori „pamokyti" Fichte 1806 metų traktate, laukia mūsų ne po mirties, bet *šiame* gyvenime — kaip amžinybė žemiškame pasaulyje, jei mes nusimesime empirinę tariamą ir atskirą egzistenciją ir gyvensime visai pagal dieviškumą mumyse.

Galiausiai dorovės dėsnis jau nebereikalauja kaip Kanto teorijoje šaltos pagarbos kito teisei, bet reikalauja pozityvios, pasiaukojančios *meilės* ir pagalbos. Kartu ši meilė sukuria būtent konkrečias bendrijas, šeimą, *naciją*, nacionalinę valstybę. Čia aiškiai prisideda ir posūkis į nacionalizmą, nuo kurio, beje, vis dar statomi tiltai į žmonijos idėją.

Prie to prisijungianti istorijos filosofija yra iš esmės pagrįsta morališkai: istorinio vystymosi prasmė — pasiekti būklę, kurioje žmonija imtų tvarkytis „laisvai pagal protą". Pradžioje viešpatavo „natūrali nekaltybė", „natūralus proto instinktas", jį praradus prasideda nuodėmė iki pat „visiško nuodėmingumo laikmečio" — dabarties. Taigi turi ateiti pasitaisymas, pakilimo laikmetis, kol galiausiai žmogus sąmoningai ir valios pastangomis taps toks, koks jis iš pradžių buvo nesąmoningai, natūralios nekaltybės būklėje. Aštrūs priekaištai dabarties dvasiai ir nuodėmei, kvietimas atgailauti ir taisytis siejasi su metafizine istorijos filosofijos idėja, jog žmogaus kelias į galutinį savo dorovinį tikslą būtinai eina per nuodėmę.

„Kalbose į vokiečių tautą" Fichte tęsia moralizuojančią „Dabartinio amžiaus pagrindinių bruožų" istorijos metafiziką, dar labiau susiedamas ją su dabartimi. Vidinis dorovinis ypač valdančiųjų, aukštesniųjų sluoksnių nuosmūkis sąlygojo nacionalinę katastrofą, išorinės laisvės praradimą. Ar gali vokiečių tauta vėl pakilti? Atsakymas būdingas Fichte'i: „tu gali, nes tu privalai"; tai keista prievartinė konstrukcija, sujungianti žmonijos idėją su nacionaline idėja: žmonijos likimas priklauso nuo vokiečių tautos likimo, o pastaroji vienintelė naujojoje istorijoje įkūnija tikrąjį kūrybinį savaveiksmiškumą, taigi veržimąsi į galutinį dorovinį tikslą, į tobulą laisvę ir proto viešpatiją. Šio pakilimo priemonė yra jaunimo *auklėjimas*, pagarbos asmenybei, drąsos, socialinės bendrijos ugdymas, o ne išmoningą mokėjimą gyventi teigiantis luominis auklėjimas.

Vėlyvojo periodo Fichte's filosofijoje jau buvo matyti romantizmo įtaka, o antrojo didžiojo „vokiečių idealizmo" atstovo mąstymas jau visai jo dvasios: SCHELLINGAS (Šelingas) yra romantizmo filosofas. Trys požymiai rodo posūkį nuo Fichte's (ir Kanto) į roman-

tizmą. Pirmiausia moralistinį požiūrį į pasaulį pakeičia estetizuojantis požiūris. Schellingas, sekdamas Fichte, dedukuoja žmogaus sąmonės pakopas („Transcendentalinio idealizmo sistema“, 1800). Tačiau jų viršūnė jau nėra proto apibrėžiama laisva veikla, o meninė kūryba: joje dingsta praraja tarp „gamtos“ ir „laisvės“, nesąmoningo organinio kūrybingumo, kurį mes matome gamtoje, ir sąmoningos veiklos; gamtos kūrybinis instinktas sutaurinamas menininko asmenyje, menininkas yra sąmoninga norinti dvasia ir kartu įsišaknijęs į gamtą. Todėl, antra, čia išryškėja iš esmės pakitusi nuostata gamtos atžvilgiu: ji jau nebėra tik „priemonė“, „pareigos medžiaga“, Aš nesuvoktas savęs pažinimo tikslas, kaip savos esmės priešingybė „Ne–aš“, bet tai, kas egzistuoja savarankiškai; žinoma, tai ne negyva materija, o savo esme analogiška „Aš“: nesąmoninga dvasia, nesąmoningai kurianti inteligencija. Taip „subjektyvusis“ idealizmas virsta „objektyviuoju“, „tapatybės filosofija“: gamtoje veikia ta pati kurianti jėga, kuri žmoguje tampa pačia savimi, sąmone. Galų gale tai, ką filosofija išreiškia abstrakčia forma, mitai ir religija seniai nuspėjo vaizdais ir simboliais; juk ir visas žmonijos mąstymas, kalbėjimas, tikėjimas iš esmės yra taip pat nesąmoningas filosofavimas, kaip ir gamtos veikimas yra nesąmoningo proto kūrimas.

WILHELMAS JOSEPHAS SCHELLINGAS (Vilhelmas Jozefas Šelingas), per ilgą gyvenimą (1775–1854) nuolat keitęs ir plėtojęs savo teoriją bei požiūrį, iškyla kaip nepaprastai gabus, anksti subrendęs, gyvas protas, puikus rašytojas. Paprastai išskiriami jo kūrybos „periodai“ (natūrfilosofija, transcendentalinė, tapatybės, laisvės filosofija, mistinė vėlyvojo periodo filosofija) ir jiems paskirstomi kūriniai, tačiau tarp jų vėlgi matyti įvairūs perėjimai ir jų ryšiai. Kartu su savo draugais Hölderlinu ir Hegeliu, iš kurių jis, nors jauniausias, bet lyderis, studijavo Tiubingeno universitete, iš pradžių buvo atsidėjęs teologijos, filologijos, mitologijos studijoms. Vėliau, kaip rodo pirmieji jo darbai („Apie Aš, kaip filosofijos principą, arba apie besąlygiškumą žmogaus žinojime“, 1795), kuriais jis, būdamas 22 metų, pelno Jenos universiteto profesoriaus vardą, jis tampa aistringu Fichte's filosofijos šalininku. O Leipcige jis uoliai gilinasi į gamtamokslį — mediciną, fiziką, matematiką, ir šios studijos suteikia jo filosofavimui savitą atspalvį bei kryptį. 1797 metais pasirodo „Gamtos filosofijos idėjos“, 1798/1799 metais — „Pirmasis natūrfilosofijos sistemos projektas“. Kartu Jenoje jis tampa brolių Schlegelių būrelio nariu, o viena garsiausių romantikų būrelio moterų — Karolina Schlegel — tampa jo žmona.

„Natūrfilosofija" yra „spekuliatyvioji fizika", ji siekia pažinti gamtą iš jos galutinių priežasčių, taigi a priori. Tačiau tai nereiškia „nepriklausomai nuo patyrimo", kurio rezultatus Schellingas pripažįsta: jis stropiai sekė ir savo meto empirinio mokslo būklę. Apriorinė gamtos konstrukcija yra veikiau gamtos aprašymas, paremtas jos tikrosios kilmės hipoteze, dinaminio proceso, vidinio judintojo ir jėgų sąveikos, iš kurios atsiranda tie gamtos fenomenai ir kuriuos empirija tik aprašo, nuvokimu. Empirinė fizika mums pateikia tik daiktiškai sustingusią gamtą, gamtą kaip *objektą*, o natūrfilosofija — kaip veiklų *subjektą*, kaip gyvą tapsmo srovę, kai gamtos daiktai yra tik šio tapsmo produktai. Tačiau gamtos tapsmą, joje veikiančių jėgų veiksmus Schellingas mėgina *suprasti*, perkeldamas į gamtą Fichte's mokslo teorijos metodą, jos „Aš" aktų dedukciją; taip gamta pati tampa nesąmoningai kuriančiu subjektu, Aš analogu. Tačiau kartu šitaip panaikinamas Aš iškėlimas aukščiau gamtos: viena ir ta pati veikli esybė, Absoliutas, veikia tiek daiktuose ir gyvuose organizmuose, tiek ir sąmonės sferoje bei idealybės pasaulyje.

Gamta, mąstoma kaip subjektas, yra grynoji „veikla", o ne sustingusi (spinoziška) substancija: Schellingui gamtinės tikrovės pirmavaizdis yra organinis gyvenimas, o ne anorganinis „daiktas". Būtent todėl Schellingas nėra ir „vitalistas", t.y. jam nepriimtina ypatingos „gyvybinės jėgos", veikiančios organizme, prielaida. Pagal savo giliausią esmę *viskas* yra organiška, „anorganinis" yra tik negyvas gyvenimas: Newtono principais besiremiančiai Kanto kosmogonijai Schellingas priešpriešina tokį planetų sistemos atsiradimo modelį, pagal kurį pirminė masė pakaitomis, su pertrūkiais plėsdamasi ar traukdamasi (išstumdama) kaip kvėpuojanti, gyva esybė formuojasi į sistemos kosmosą; degimo procesai vyksta ne gyvame kūne, kaip mes jau juos žinome ir neorganinėje gamtoje; bet koks cheminis procesas gamtoje yra oksidacijos procesas (kurios prigimtį kaip tik tada atskleidė Priestley's ir Lavoisier), įtampos tarp degaus kūno ir supančio deguonies išlyginimas, taigi gyvo kūno kvėpavimo *analogas.*

Gamta yra begalinė veikla, veikli jėga. Tačiau tam, kad iš šios veiklos atsirastų laikas, trukmė, riboti, pastovūs objektai, ją turi stabdyti priešinga tendencija. Tačiau gamta yra vienovė, todėl ta tendencija gali kilti tik iš jos pačios, t.y. suskilus pradiniam gamtos kūrybingumui. Taip Schellingas įveda kitą pagrindinį gamtos analizės principą: *poliškumo* idėją. Visoje gamtoje viešpatauja priešingų jėgų dualizmas, kiekvienas daiktas atsiranda iš tokių jėgų įtampos, sąveikos, pusiausvyros. Kiekvienas kūnas yra magnetinis, ir jo ilgio

dimensijos rodo šiaurės ir pietų polių priešingybę, be to, kiekvienas kūnas yra elektrinis, jo paviršiuje susidaro teigiamų ir neigiamų elektros krūvių įtampa, kaip trijų matmenų kūnas jis chemiškai giminingas ar priešingas jį supančiam deguoniui. Kartu šie trys dalykai — magnetiniai poliai ir jų pusiausvyra, elektros krūvių išsilyginimas, šarmų ir rūgščių junginiai — nėra nesusiję, nėra vienas greta kito, o yra vieno dinaminio gamtos proceso pakopos. Šis procesas išsiskiria į poliarines priešybes, kurios susijungia aukštesnėje plotmėje, taigi vyksta *dialektiškai*, kaip ir Fichte's pažįstančiojo ir norinčiojo Aš išsiskleidimo procesas. Drauge dialektinis *pažinimo metodas* iš esmės tampa dialektiniu gamtos vyksmu, dialektiškai struktūruota *būtimi*.

Schellingas šį procesą paseka iki pat gyvosios gamtos (siaurąja prasme). Jo dėstymo pagrindą sudaro „jautrumo", „jaudrumo" ir iš šių abiejų išplaukiančios organinio „formavimosi poreikio" (t.y. organizmo sugebėjimo reprodukuoti save maitinantis, atsinaujinant, dauginantis) sąvokos, kurios anuomet buvo atsiradę būtent kaip organiškumo esmę nusakančios sąvokos. Jos leidžia Schellingui pačią gyvybę bei jos išlikimą vaizduoti kaip viena kitai priešingų organizmo ir aplinkos jėgų išlyginimą: „gyvybė" yra sutrikdyta ir vis atstatoma organizmo ir aplinkos pusiausvyra; aplinkos dirgikliai ir organizmo reakcija į juos sąlygoja gyvos būtybės savisaugą ir savęs reprodukavimą: žemesnėje cheminio proceso pakopoje tokios pusiausvyros atstatymas yra oksidacija, o aukštesnėje pakopoje — vėlgi — „sąmonė" pasirodo kaip subjekto ir objekto, Aš ir Ne–aš antagonizmo, poliariškumo išlyginimas. Klausimas apie tai, kaip gamta pradeda gimdyti sąmonę, Fichte'i atrodė blogai iškeltas, neįmanomas klausimas, o Schellingo natūrfilosofija siekia atsakyti kaip tik į šitą klausimą, tiesa, tokiu būdu, kad gamta jam tampa nesąmoninga inteligencija, o esminė sąmonei Aš ir Ne–aš, subjekto ir objekto priešpriešа atrandama kaip santykis, *analogiškai* egzistuojantis ir gamtos priešingybėse. Galiausiai paskutinis žingsnis: Aš ir Ne–aš, dvasioje ir materijoje mums pasirodo giliausia jėgų priešpriešа, bet būtent šiai priešpriešai Schellingas randa analogą jau visoje gamtoje veikiančioje sunkumo ir šviesos priešpriešoje; šie abu dalykai, vienodai kildami iš saulės, patvirtina ir materialių bei imaterialių pasaulio jėgų pirminę vienybę. Galime prisiminti, kaip Augustino, Bonaventura'os, Kuziečio ir kt. filosofijos linko pasaulį padalinti į sferas ir parodyti tarp tų sferų esančius atitikmenis, ekvivalentus; šis ieškojimas ir aprašymas galiausiai tampa metodu. Šiam metodui nuolat kyla pavojus rasti analogijas bet kokia kaina

ir iškelti neaiškius panašumus moksliškai konstatuotai „tapatybei". Schellingas taip pat eina šiuo keliu, tik jis viena kitą atitinkančias pakopas įsakmiai laiko vieno jas pripildančio visatos gyvenimo pakopomis, o jų savitarpio atitikimas yra įrodymas, kad visa ko pagrindą sudaro jėgos vienovė.

Filosofija turi remtis gamta, tapti natūrfilosofija, parodančia, kaip iš gamtos iškyla sąmonė. Tačiau, kita vertus, ji, kaip transcendentalinė filosofija, turi remtis subjektu ir parodyti, kaip, kokių aktų nuoseklumo dėka pasiekiamas „gamtos" vaizdinys. Paralelinėje *„Transcendentalinėje filosofijoje"* Schellingas pirmiausia pateikia iš esmės tą pačią sąmonės raidos sampratą kaip ir Fichte — iki pat individo laisvės sąmonės. Tačiau galiausiai aukščiau teorinio ir praktinio elgesio dar iškyla menininko kūrybinė veikla, kurioje, kaip aukščiausioje sintezėje, pranyksta praraja tarp gamtos ir dvasios: gamta kuria kaip menininkas, pastarasis — kaip gamta, abu kuria individualybę, individualybėje, — bendrybę, tik ne kaip abstrakčią sąvoką, bet kaip (platonišką) idėją.

1803 metais Schellingas tapo profesoriumi Viurcburge, vėliau Maksimiljano II laikais, jis užėmė Miuncheno Akademijos prezidento postą. Tuo metu pastebimai silpnėja intensyvi jo jaunystės literatūrinė veikla, kol galiausiai beveik visai išsenka. Vis labiau ir labiau jo mąstymas linksta į pagrindinius metafizikos klausimus — apie pasaulio kilmės iš Dievo galutinį pagrindą ir kartu apie teodicėjos problemas, blogio kilmę, t.y. suka spekuliatyvia gnostine kryptimi. Didelę įtaką jam turi Jacobo Boehme's darbai, į kuriuos atkreipti dėmesį paskatino jį Miunchene katalikų filosofas Franzas Xaveras Baaderis (Francas Ksaveras Baderis). Negatyvųjį absoliuto kaip grynos vienovės, kaip objekto ir subjekto „indiferencijos" apibrėžimą pakeičia Dievo asmenybės akcentavimas. Bet Dievas nėra grynoji dvasia, grynasis protas, jame glūdi ir iracionalusis momentas, tamsusis instinktas ar valia, lemiantys savisusvetimėjimą ir tapimą pasauliu, o žmoguje jie pasireiškia kaip pasipriešinimas Dievui, kaip išdidumas, kaip „blogis". Tačiau istorija, atskiri „žmonijos amžiai" (Schellingas planavo veikalą, priešingą Fichte's „Pagrindiniams dabartinio laikmečio bruožams"), per nuodėmę veda žmogų į Dievą, o galų gale ir Dievą — atgal į save patį ir panaikina jo susidvejinimą.

Sprendžiant teodicėjos problemą, visur iškyla tipiška Šviečiamojo ir XIX amžiaus pradžios filosofijos priešprieša. Principinė Švietimo ir Leibnizo pozicija yra sokratiška: iš esmės „blogio" nėra, jis gali būti suvokiamas negatyviai, kaip netobulo gėrio trūkumas, ne-

tobulumas. O romantizmui — kaip ir krikščionybei — „blogis" yra perdėm realus (realus kaip „antitezė", negatyvumas, kuris, priešingai Švietimo racionalizmui, negali būti painiojamas su grynu neigimu; minus a nėra non–a), tai gėrio priešingybė, Dievo tolis. Taigi teodicėja, teisinanti blogį, grindžiama tuo, kad kelias į Dievą eina per Dievo ilgesį, Dievo tolį, nuodėmę, kelias į vienybę — per susidvejinimą, „Aš" suprantamas pažįstant Ne–aš (Fichte), o kelias į dvasią tiesiamas per gamtą.

Nuo šios pozicijos jau buvo nebetoli ir iki tikrosios Schellingo vėlyvosios filosofijos, kurioje jis grįžta prie vienos savo ankstyvosios jaunystės idėjos: prie „mitologijos ir apreiškimo filosofijos", t.y. mėginimo iš visų tautų ir laikų religinių mitų išaiškinti mistinį–religinį pasaulio pažinimą, o mito istoriją, kurios viršūnė yra apreikštos krikščioniškosios misterijos, vaizduoti kaip žmonijos kelią į galutinių dalykų pažinimą. Tačiau pats Schellingas šios savo „pozityviosios" filosofijos nepaskelbė. Kai jis išdėstė ją 1841 metais, Friedricho Wilhelmo IV, „romantiko soste", pakviestas į Berlyną tam, kad sudarytų atsvarą hegelininkų racionalizmui, Schellingas nesulaikė rezonanso — tai buvo tas pats metas, kuriame savo vaisius davė iš Hegelio mokyklos kilusi D.F. Strausso ir Bauerio radikali istorinė Biblijos kritika.

Jaunesnysis Schellingas yra įtakingiausias ir produktyviausias, bet ne vienintelis natūrfilosofinių ir istorinių–filosofinių romantizmo siekių atstovas. Ir FRIEDRICHO SCHLEGELIO (Frydricho Šlėgelio) kūryboje mes regime bandymą sujungti transcendentalinę ir natūrfilosofiją, Fichte's absoliutųjį Aš ir Spinozos visatinę substanciją, pasaulį suprasti kaip dialektinį tapsmo procesą, kuriame begalinė būtis grįžta į save per baigtinę žmogaus sąmonę. Ir Schlegelio, ir Schellingo kūryboje etinis Fichte's pasaulėvaizdis virsta estetiniu, gamta, objektyvusis pasaulis iš prievolės būti žaliava bei technikos instrumentu virsta transcendentine begalybe, su kuria mes susiejame savo troškimus, o mechanistinę pasaulio sampratą pakeičia organinė. Kurianti gamta tampa organizmu ir menininku pagal jau Kanto sprendimo galios kritikoje numatytus estetiškumo ir organiškumo saitus. Organiniame pasaulėvaizdyje, taip pat žmogaus centrinėje padėtyje, kurią jis užima pasaulio evoliucijoje iš Dievo į Dievą, slypi idėjos, kurios jungia romantizmo ir Renesanso mąstytojus, o jie sudaro bendrą priešpriešą Švietimui, apskritai XVII ir XVIII amžiaus filosofijai. Schellingo paveiktas zoologas ir natūrfilosofas LORENZAS OKENAS (Lorencas Okenas, 1779–1851) žmogaus embrioninį vystymąsi palygina su žemesniojo gyvūnų pasaulio for-

momis, tačiau jis tai daro ne tam, kad kaip Haeckelis (Hekelis) savo „pagrindiniame biogenetiniame dėsnyje“ ontogenezę vaizduotų kaip filogenezės, rūšių vystymosi pakartojimą, bet tam, kad įrodytų žmogaus centrinę vietą: gyvūnų pasaulis jam yra išskaidytas žmogus, tas pasaulis — tai suskaidymas į atskiras formas to, kas žmogaus atveju susieta į visumą. Gydytojas CARLAS GUSTAVAS CARAS (Karlas Gustavas Karas, 1789–1869), galimas daiktas, gali būti laikomas žymiausiu romantiškosios psichologijos atstovu („Psyche“, 1846, „Apie žmogiškojo pavidalo simboliką“, 1853). Priešingai negu Descartes'as, tapatinęs sielą ir sąmonę (tai atitiko mechaninę fizinių gyvybės formų interpretaciją), jis sugrįžta prie antikinės ir viduramžiškos sielos, kaip gyvybės principo, interpretacijos, akcentuoja nesąmoningumo reikšmę ir būtinybę sielos vyksmui, nurodo į visoje organinėje ir gamtoje apskritai esančią „atsiminimo“ (praeities pasikartojimas) ir numatymo (aktyvus teleologinis išankstinis prisitaikymas) analogiją ir siekia gyvo kūno pavidalą bei formą suprasti kaip sąmoningo ir nesąmoningo sieliškumo išraišką (fiziognominė psichologija). Griežtai stodamas prieš liberalinį valstybės ir ekonomikos idealą, ADAMAS MÜLLERIS (Adamas Miuleris, 1779–1829) „organinę“ sampratą pritaiko valstybei ir visuomenei.

Jau buvo atkreiptas dėmesys į katalikų teosofą FRANZĄ XAVERĄ BAADERĮ (1765–1841), kuris dvasiškai buvo artimas vėlyvajam Schellingui, bet kuris kartu nuo pat pradžios buvo įleidęs šaknis į katalikišką krikščionybę. Svarbiausias jo darbas — teisės ir valstybės („socialumo“) filosofija. Joje jis „ateistinei“, taip pat nacionalistinei jėgos valstybei (kokia galiausiai pasibaigia Fichte's ir Hegelio valstybės teorijos) priešpriešina krikščioniškąją valstybę, kuri vienintelė neskatina tautų, klasių ir individų kivirčų, kovos, bet sąlygoja tikrą solidarumą.

Vėlyvoji Schellingo filosofija, jos saitai su Baaderiu atitiko katalikiškuosius romantizmo polinkius. Kita vertus, iš romantikų rato iškyla didžiausias po Melanchtono* protestantų bažnyčios dogmatikas FRIEDRICHAS DANIELIS SCHLEIERMACHERIS (Frydrichas Danielis Šlėjermacheris). Jis gimė 1768 metais, buvo Barby brolijos auklėtinis, bet šios brolijos siauras ir formalus pamaldumas jį atstūmė. Baigęs Halės universitetą 1796, jis Charité (Šaritė, pranc. *artimo meilės*) pamokslininkas Berlyne, kur atsiranda žinomas jo jau-

* Pilypas Melanchtonas (1497–1560) — vokiečių humanistas, teologas, reformacijos veikėjas (vertėjo pastaba).

nystės veikalas „Kalbos apie religiją išsilavinusiems jos niekintojams“ (1799). 1810 metais jis tampa naujai įsteigto Berlyno universiteto teologijos profesoriumi; Berlyne jis taip pat yra ir Trejybės bažnyčios pamokslininkas. Paskutiniaisiais metais pasirodo jo platūs teologiniai raštai („Krikščioniškasis tikėjimas“, 1822). Schleiermacheris mirė 1834 metais.

Schleiermacheris gilinosi į religijos problemą. Jis kreipiasi į išsilavinusius religijos niekintojus, ir apskritai jo mąstymas stipriai orientuotas į išsilavinusiųjų dvasinius poreikius: religija yra esminė kultūros dalis, netgi jos viršūnė. Tiksliau, Schleiermacheris pirmiausia nori parodyti, kad religija — tai kažkas savita ir savarankiška, jos negalima ištirpdyti nei moksle (metafizikoje), nelaikyti moralės priedėliu. Jos šaknys glūdi *jausme*, jos tikrasis turinys yra žmogaus santykis su Dievu, t.y. su *begalybe*. „Visiškos priklausomybės“ jutime mes išgyvename savo santykį su Dievu; šis jausmas ir jo nuspalvintas pasaulio išgyvenimas yra bet kokio pamaldumo centras. Religinės dogmos yra tik emocinio išgyvenimo refleksijos išraiška. Jos yra religingumo interpretacija, o ne pati religija; Schleiermacheris nueina taip toli, kad jis tikėjimo asmeniniu Dievu ir asmeniniu nemirtingumu net nelaiko *esmine* religijos sudedamąja dalimi. Emociškai santykiaudami su begalybe, mes įgyjame amžinybę laikiname gyvenime, ir tada mums nereikia, taip sakant, jokio nemirtingumo po mirties. Religinis gyvenimas traukia žmones į išsisakymą ir bendriją, į išraišką ir sąjungą, į bažnyčios kūrimą; kita vertus, tas gyvenimas skatina religijos individualizaciją: apibrėžtų, asmeninių, religinių formų, pozityvių religijų atsiradimą. Tokia atskiroji religija atsiranda, kai viskas joje remiasi vienintele pažiūra į universumą, ji yra, kaip ir visa, kas individualu ir atskira, vienpusė, jai reikia kitų individualybių, kitų religijų papildymo, bet užtat ji turi *nepakeičiamą* individualumo bei paskirumo *pranašumą*. Mat šis individualumas yra tikras *asmeninis gyvenimas*, o pastarąjį, palyginti su Kanto pareigos morale, labiausiai vertina tiek Schleiermacheris, tiek romantizmo etika apskritai.

Pažinimo teorijoje („Dialektika“, išleista iš palikimo) Schleiermacheris eina tuo pačiu keliu, kuriuo jau ėjo ir vėlyvasis Fichte bei Schellingas: nuo Kanto „idealizmo“ prie „realiojo idealizmo“ — kategorijos yra ir dedukuojamos intelekto funkcijos, ir būties formos; nuo „duoto“ turinio ir iš subjekto kylančios „formos“ atskyrimo — prie jų abiejų vienybės, kuri yra vaizdžiai suvokiama ir abstrakčiai mąstoma.

Po „kritikos“, sistemiškai sutvarkytos koegzistencijos, rūpestingai atskirtų sferų — tikėjimo ir žinojimo, stebėjimo ir mąstymo,

formos ir turinio, būties ir privalėjimo, objektyvaus apibrėžtumo ir subjektyvaus bei reguliatyvaus apsvarstymo — pokantinės filosofijos siekiai nukrypsta į „sistemą“, kartu ji nori ir sutaikyti tas „priešpriešas“, prie kurių sustojo Kanto „transcendentalinė filosofija“. Tačiau tokios priešpriešos yra ir tarp „idealizmo“ bei „realizmo“, galiausiai — tarp *teizmo* bei *panteizmo*. Pastaruoju atžvilgiu dar reikia paminėti KARLO CHRISTIANO FRIEDRICHO KRAUSE'S (Karlo Kristijano Frydricho Krauzės, 1781–1832) filosofiją; Krause nukalė populiarią panenteizmo sąvoką: Dievas ir pasaulis nėra identiški, pasaulis egzistuoja Dieve, kuris, kaip asmenybė, jį pranoksta.

Visą šią raidą užbaigia Hegelio filosofija, bent jau tuo požiūriu, kad ji yra uždariausia, metodiškai darniausia ir turiningiausia sistema. Kartu Hegelio sistema yra pokantinio *racionalizmo* viršūnė. „Sąvoka“ jam yra adekvati pažinimo forma, bet kokia intuicija (pačiam Hegeliui buvo nepaprastai būdingas intuityvus pažinimas, ypač istorinių ryšių) pajungiama tiesiai, tiesiog monotoniškai vykstančiai sąvokų dedukcijai. Iracionalumo esama tik irelevantiškumo — atsitiktinumo, atskirumo pasaulyje, gamtos sferoje, ten, kur „esmė“ išsiskaido į individualių ir atsitiktinių „egzempliorių“ įvairovę, ne kaip „viršprotiškumas“, sudarantis galutinį daiktų pagrindą Absoliute, kaip manė vėlyvasis Schellingas (ir vėliau Schopenhaueris).

GEORGAS WILHELMAS FRIEDRICHAS HEGELIS (Georgas Vilhelmas Frydrichas Hegelis) gimė 1770 metais Štutgarte, kartu su Hölderlinu ir Schellingu mokėsi Tiubingeno universitete, po to tampa namų mokytoju Berne ir Frankfurte prie Maino; jau tuo metu jis domisi valstybės, istorijos ir religijos filosofijos problemomis. 1801 metais Jenoje jis apgina daktaro disertaciją, kurioje tam tikra prasme seka jaunesniuoju Schellingu. Pastarojo anksti subrendusi, lanksti, meniška natūra buvo savotiška priešprieša lėtam, bet atkakliai besiskverbiančiam Hegelio mąstymui. Savarankiška pozicija išryškėja 1806 metais mūšio prie Jenos dienomis užbaigtame pirmajame pagrindiniame kūrinyje *„Dvasios fenomenologija“*. Knygoje aptariama ta pati problema, kurią Fichte kėlė mokslo ir dorovės teorijoje, o Schellingas — „transcendentaliniame idealizme“; tai savimonės istorija su savo dėl vidinio būtinumo viena po kitos einančiomis raidos pakopomis. Tačiau Hegelis griežčiau ir sąmoningiau negu jo pirmtakai teigia, kad tos pakopos, kurias pereina individuali sąmonė, yra tos pačios, kurias turi pereiti visuotinė žmonijos sąmonė. Tačiau kad individuali dvasia neįstrigtų į neišsprendžiamą prieštaravimą, ji turi pereiti nuo sąmonės prie savimonės, prie proto, prie dorovės, prie meno ir religijos, galiausiai — prie absoliutaus žino-

jimo; per šias pasaulio ir savęs suvokimo pakopas turi pereiti žmonija savo kultūrinėje raidoje, turi pereiti „absoliutinė dvasia".

Netrukus Hegelis palieka Jeną, tampa redaktoriumi Bamberge, Niurnbergo gimnazijos direktoriumi, ten tarp 1812 ir 1816 metų jis sukuria antrą pagrindinį veikalą "Logika", po to 1817 metais Heidelberge, kur jis buvo pakviestas profesoriauti, pasirodo „Enciklopedija". Nuo 1818 metų iki pat savo mirties 1831 metais jis dirbo Berlyno universitete ir ten išvystė nepaprastai plačią bei įtakingą veiklą.

Hegelio filosofijos tema — visų plačiausia: „mąstantis objektų apskritai tyrinėjimas". Mąstymas, sąvoka yra sau adekvati pažinimo forma, tačiau šis mąstymas nėra suvokimui ar vaizdiniui duotos medžiagos reflektuojantis „apsvarstymas", bet konstruojantis, kūrybinis mąstymas, kuris, metodiškai žengdamas, į vieną grandinę suriša objektų sąvokas ir galiausiai — pasaulio sąvoką, į kurią objektai įsijungia ir kuriai jie paklūsta. Kad būtų galima filosofija, tam turi būti žinojimo sistema, kuri, remdamasi viena neabejotina ir beprielaidiška įžvalga, taigi aukščiausia, plačiausia ir paprasčiausia sąvoka, uždara seka plėtotų visa, kas mąstoma, pagal vieną ir tą patį metodą. Šis metodas — tai mums žinomas dialektinis metodas, kuriuo Hegelis virtuoziškai naudojasi. O bendriausia ir kartu tuščiausia sąvoka, nuo kurios jis pradeda, yra „būties" sąvoka. Filosofijos prielaida yra būtis kaip jos objektas; filosofija siekia suprasti, kaip būtis tampa *esinijos* pilnatve ir kaip ši esinija apibrėžia save kaip visuotinybę.

Hegelį geriausiai galima suprasti, metus žvilgsnį į sistemos visumą. Jo filosofijos brėžiamas universumo paveikslas apima ir suskirsto ne tik fizinę, psichinę ir istorinę „tikrovę", bet ir „daiktiškumą" apskritai, taip pat „idealųjį" grynosios matematikos ir logikos objektų pasaulį. Hegelis (kaip ir modernioji fenomenologija) ryžtingai laikosi Platono pozicijos: sąvokos, skaičiai, loginės–matematinės idėjos nėra nei fiziniai daiktai, nei subjektyvūs žmogaus sąmonės „turiniai", o aiškiai struktūruota objektų karalystė, kurios neišranda matematikas ir logikas, bet kurioje jis daro atradimus, kurią jis tyrinėja kaip geografas — žemę ar istorikas — istoriją. Žinoma, skaičių ir sąvokų egzistencija nėra egzistencija erdvėje ir laike, ji yra visai beerdvė ir belaikė.

O visa, kas kūniška, kas priklauso gamtai, yra susiję su erdve ir laiku, tai iš esmės pripildytos erdvės ir pripildyto laiko gabalėlis; jei pašalinsime daiktus, tai dar liks „tuščia" erdvė ir „tuščias" laikas; jei abstrahuosimės nuo erdvės ir laiko, tai abstrahuosimės ir nuo tų

sąlygų, kurioms esant tik ir tegalima gamtos „egzistencija". Tai, ko visai *nėra savokų* pasaulyje, yra *gamtos* pasaulio *pagrindas*, būties sąlyga.

Aukštesnis už gamtą yra *dvasios* pasaulis. Jis nėra beerdvis ir belaikis kaip skaičiai ir sąvokos, bet jis ir nesusijęs su erdve ir laiku taip, kaip gamta. Prisimindamas ir laukdamas „aš" apžvelgiu praeitį ir ateitį, regėdamas, liesdamas, girdėdamas žinau aš erdvę, nuo manęs nusidriekiančią iki pat horizonto ir dangaus skliautų. Ne mano sąmonė yra, kaip mano kūnas, erdvėje ir laike, bet erdvė ir laikas yra mano sąmonėje.

Yra tik viena kitokia loginio–matematinio pasaulio beerdviškumo ir belaikiškumo pusė: to pasaulio objektai nekintami, neatsiradę ir nepraeinantys, griežtai „tapatūs". Skaičius 3 niekad negali tapti skaičiumi 4, kaip ir trys medžio gabalėliai — keturiais medžio gabalėliais. Tuo tarpu gamta *yra* tapsmo pasaulis, kūnų tapatybė iš esmės tėra tik išorinė tapatybė ir tolydumas, fiziškai aš nesu „toks pat", koks buvau vakar. Tačiau dvasiškai, psichiškai — esu, aš žinau save patį kaip „ta patį aš" per tam tikrą laiką, nors keičiasi ir įvairėja mano išgyvenimai. Kas yra sãva loginio objektiškumo pasauliui, to trūksta gamtai arba jai būdinga nelyginant atspindys, fiktyviai, į dvasios pasaulį sugrįžtanti tapatybė, identitetas, praturtėjanti išskaidyta pilnatvė, kuri sudaro gamtiškumo esmę.

Sąvokų ir matematinių darinių pasaulyje viešpatauja loginis ryšys, pagrindas ir išvada. Gamtoje propter keičiasi į post, *loginė* seka — į *laiko* seką, pagrindas — į išorinę priežastį. Dvasiniame pasaulyje abu dalykai susijungia: poelgio motyvas *sukelia* ir *pagrindžia* poelgį, žmonių dvasios ir jos dvasinių kūrinių raidoje kartu slypi jėga ir logika, ją galima priežastiškai pasekti kaip gamtos vyksmo tėkmę ir logiškai suprasti kaip išvadų grandinės nuoseklumą.

Šioje esminėje triadoje kaip niekur kitur geriausiai galima pažinti hegeliškąją „tezės", „antitezės" ir „sintezės" prasmę. Dėl to reikia dar kartą palyginti loginio–matematinio pasaulio sąvokų *„būtį"*, gamtos *egzistenciją* erdvėje ir laike ir erdvę bei laiką apimančios ir joje dominuojančios dvasios *tikrovę*. Kiekviena sąvoka yra būtent ši sąvoka, uždara, sau tapati. Jei aš mąstau būtį, tai aš mąstau būtent būtį; būtis yra būtis ir niekas kita, skaičius yra skaičius. Tai jokiu būdu netrukdo man, mąstant ir analizuojant tokios sąvokos turinį, joje vėl atrasti vis kitas, naujas sąvokas: argi „būtis", „kažkas" nėra sąvoka, apimanti ir apibrėžianti viską — ir dangų, ir pragarą, ir milijoną, ir nulį. Bet tai — tik todėl, kad aš, įvardydamas objektą, „kažką" apskritai, esinį, nekreipiu dėmesio į bet kokį specifinį api-

brėžtumą, kitaip tariant: esinys šia bendriausia prasme, „kažkas“ yra sąvoka, visai neturinti *jokio* specialaus turinio, ir šis turinio neturėjimas, šis „niekas“ jai suteikia tikrąją prasmę. Taip būties sąvokoje aš atrandu naują „nieko“ sąvoką, kuris priklauso jai kaip sąvokos turinys priklauso pačiai sąvokai. Iš vienos pradžios Hegelis išplėtoja ištisą grandinę, ištisą pagrindinių logikos ir grynosios matematikos sąvokų sistemą, jis nori parodyti, kad mes, sistemiškai žengdami į priekį, vienoje sąvokoje vis surandame kitą. Ir taip plėtojame, piname šį sąvokų tinklą, tik ne mes, ne stebėtojai, ne logikas, kuris tik eina tuo keliu, tarsi matydamas sąvokas, o sąvoka pati jo akyse „vystosi“, plėtojasi į sistemą.

Viena sąvoka glūdi kitoje, įjungia į save kitą, sąvokų ir jų sistemos būtis yra būtis sau ar savyje. Ar atskiras erdvės taškas yra „savyje“? Ar jis savaime ir savo paties dėka skiriasi nuo kokio nors kito erdvės taško? Žinoma, ne — kiekvienas taškas yra neatskiriamai tapatus kiekvienam kitam, nuo to kito ar nuo visų kitų taškų jis skiriasi tik savo padėtimi, tik tuo, kad jis yra būtent „kitas“ erdvės taškas. Negana to, tik dėl šio santykio, dėl jo „kitabūties“ atskiras taškas tampa *šiuo* apibrėžtu erdvės tašku, įgauna objektinį apibrėžtumą. Jo „būtis“ yra „kitabūtis“. Ar tai negalioja visiems fiziniams, visiems grynai kūniškiems objektams, daiktams ir jėgoms? Ar magneto pietinis polius galimas be šiaurinio? Ar gravitacija nesulipdytų visų kūnų į vieną negyvą gumulą, jeigu atsvaros jai nesudarytų išcentrinė jėga? Ar gali būti koegzistencija, erdvė, šios koegzistencijos taškams neišsirikiuojant į eiles, taigi — į nuoseklumą, į laiką?

Pereidami į „Aš“, sąmonės, *dvasios* pasaulį, mes vėl atsiduriame kitoje sferoje. Ar „aš“ esu tik tuo, kad šalia manęs yra dar kitos žmogiškos esybės, egzemplioriai, nuo kurių aš tesiskiriu atsitiktine gyvenamąja vieta bei atsitiktiniu gimimo laiku, savo egzistencijos erdvės ir laiko apibrėžtumu? Žinoma, ne; aš esu „kažkas sau“, aš, kaip kiekvienas Aš, esu tam tikra asmeninė būtybė, kurios asmeniškumą aš žinau, ir ši asmeninė būtybė taip pat būtų nepriklausomai nuo kitų žmonių būties ir savitumo. Dvasinis pasaulis priklauso *„būties sau“* sferai. Žinoma: mes artėjame prie šio „sau“ pasaulio jau paskutinėje ir aukščiausioje gamtos pakopoje: ar organizmas, gyvas gyvūno ar augalo kūnas jau nėra „sau pačiam esantis“; ar jis neiškyla mums kaip netobulas, fizinis „Aš“ , asmenybės paveikslas ir ar mums iš čia nepaaiškėja, kad gyvas kūnas turi būti lyg „Aš“ buveinė, taškas, kuriame sąmonės, dvasios pasaulis įkrenta į gamtos pasaulį? Vis dėlto: ir puikiausias organizmas pasilieka tik dvasios indu, kūniškumu, turinčiu dvasios pėdsakų. Kita vertus: ar žmogus,

atskiras individas, atskiras Aš jau yra tai, kas yra „sau“ galutine, aukščiausia, paskutiniąja prasme? Ar jis taip pat nėra iš dalies „rūšies egzempliorius“, ar jis taip pat iš dalies dar nėra tai, kas jis yra, tik dėl grynos priešpriešos su savo bendrais, dėl savo atsitiktinės padėties kitų atžvilgiu. Grynasis „sau“ yra tik tada, kai mes pakylame iki žmonijos „Aš“, iki vienos ir tos pačios dvasios, vieno proto, kuris gyvena ir plėtojasi progresuojančioje dvasios istorijoje, mokslo, meno, religijos, filosofijos istorijoje. Ši „absoliuti dvasia“, kurios dvelksmą mes savyje jaučiame, jei stengiamės tarnauti ir dirbti mokslui, jei prie jo tūkstantmečio kūrinio pridedame mažą savo dalelę, jei su šventa pagarba intuityviai suprantame tūkstantmečius religinius simbolius, jei mes, kaip filosofai, rūpinamės tomis problemomis, kuriomis domėjosi Platonas ir Aristotelis, ši dvasia, su kuria mūsų santykis toks, koks bangos santykis su audra, dangų siekiančių kalnų — su smiltele, ši dvasia, kuri savo formos pastolius atpažįsta egzistuojančius aiškiame bei skaidriame loginiame–matematiniame pasaulyje, o gamtoje atpažįsta savo subanalintą atvaizdą, kurios galutinis tikslas yra suvokti save pačią, — tik *ši* dvasia yra *„esybė pati savaime“*, esybė galutine, absoliučia, savyje užbaigta žodžio prasme. Hegelio filosofija yra milžiniška raidos sistema, kuri nutiesia tiltus iš abstrakčių loginių formų sistematikos į spalvingą erdvėje ir laike konkrečiai išplintančią gamtos įvairovę ir iš čia — į Dievybę, apsireiškiančią žmonijos dvasios istorijoje.

Ir gamta yra Dievas, yra dvasia, yra tokia pati kaip mes. Tačiau tai visgi dvasia savo kitabūtyje, susvetimėjusi. Dievas, kuris egzistuoja savaime, apsireiškia, gyvena ir veikia žmonijos istorijoje. Pats Hegelis nepatiria betarpiško sąlyčio su gamta, jis domisi vien *istorija* — istorija, kuri nuo revoliucijos iki Napoleono karų žmonėms, tiksliau buržuaziniam žmogui, pasidarė kaip niekada daug artimesnė.

Apie Hegelį sakoma, kad jis *valstybę* padarė Dievu, sulydė valstybės autoritetą su Dievo autoritetu. Ir reikia pridurti, kad Hegelis, pagal tarnybą ir dvasią iš švabo tapęs prūsu, vartoja ne vieną pasakymą, kuris galėtų pagrįsti tokį teiginį. Be abejonės, jis valstybę kelia aukščiau individo, pagarbos bei dėmesio reikalaujančią istoriškai susiklosčiusią teisės instituciją — aukščiau subjektyvaus teisingumo ir neteisybės išgyvenimo pavienio asmens sąmonėje, o individualus gyvenimas jam visur įgauna prasmę ir tikslą tik įjungtas ir pajungtas viršasmeninei, objektyviai dvasios struktūrai. Pavienis asmuo atiduotas istoriniam likimui — pirmiausia per valstybę, kuriai jis priklauso. Žinoma, valstybė veikia per pavienį asmenį, naudojasi jo

ranka ir galva, jis yra valstybės įrankis ir jos priemonė. Tai galioja ir aukščiausioms, vadovaujančioms asmenybėms, kurių vardus ir darbus, išrėžtus akmenyje ir bronzoje, mums išsaugojo Klėja. Kas padarė juos „didelius“? Ne jų asmeninės savybės, — teigia Hegelis, — ne jų jausmai ir aistros, ne jų valios jėga, o tai, kad jie daugiau ar mažiau neaiškiai pajautė, ką tuo laiku reikėjo daryti, jog raudona istorinio–politinio proceso gija pereitų per jų asmenybę ir jų darbus. Žmogui tarsi paruoštas uždavinys laiko skreite, konsteliacijoje, kurioje jis gimęs, jis turi būti tik įrankis ir vykdyti šį uždavinį. Čia ne visai aišku, ar pavienis asmuo turi suvokti šį uždavinį ir kiek jis turi jį suvokti, kiek jis turi *jaustis* vykdomuoju valstybės interesų ir tikslų organu. Hegelis nukalė „proto klastos“, kuri kartu yra ir istorijos klasta, sąvoką: atskiras žmogus gali tikėti, kad jis tarnauja savo asmeniniams tikslams, savo ambicijoms, o iš esmės jis tarnauja aukštesniems, istoriniams tikslams, apie kuriuos jis visai nenutuokia, tačiau kurie būtent vis labiau įgyvendinami per jo veiklą. Bet kuriuo atveju — sąmoningai ar nesąmoningai — atskiras žmogus yra tik įrankis ir priemonė. Ne juo, kaip pavieniu asmeniu, remiasi pasaulinis procesas, ne jis pats savaime yra vertybė ir savitikslis. Čia išryškėja Hegelio ir Kanto, Hegelio ir Švietimo, Hegelio ir Sokrato, galiausiai — Hegelio ir romantizmo asmenybės kulto, artistiškumo ir subjektyvizmo priešybė.

Nors Hegelio filosofijoje ir iškeliama valstybės vertė, bet nereikia pamiršti, kad statinio viršūnėje yra ne „objektyvi“, bet „absoliuti“ dvasia. Ir valstybė prieš mus dar iškyla daugybės atskirų valstybių, jų savitarpio antagonizmo, sambūvio ar nuoseklumo, jų suklestėjimo ar nuosmūkio pavidalu. Ir valstybė dar yra mirtinga, nemirtinga tik „dvasia“, kuri viena tikrąja prasme verta šio vardo, kuri, progresyviai vystydamasi mene, moksle, religiniame jausme, filosofiniame pasaulio bei savęs supratime, pereina per žmonijos istoriją; viena *valstybė* pakelia giją, kurią buvo numetusi kita, Roma kyla Elados darbo vaisių pagrindu, „krikščioniškas–germaniškas“ pasaulis — Romos paruoštoje dirvoje. Virš politinės istorijos su jos bangų smūgių, jos esminių veiksmo vietų, jos tautų priešpriešų kaita kaip paskutinė sintezė iškyla kultūros istorija, kurioje politinės priešpriešos virsta kultūrinėmis fazėmis.

Valstybė praauga individą, jo gimimą ir jo mirtį. Ji veikia ir kalba per individus, kurie tampa jos įrankiais ir organais. Tarnaudamas valstybei, individas suteikia savo egzistencijai prasmę, vertę ir reikšmę. Tačiau per valstybes vėlgi veikia ir kalba, kuria ir plėtojasi žmogiškos kultūros dvasia. Atskiras žmogus turi savo uždavinį, jį

iškelia jam valstybinė bendruomenė, kuriai jis priklauso. Jei žmogus šį uždavinį įgyvendino, tai jo mirtis jau nebėra praradimas, nors jis būtų ir Aleksandras, Cezaris, Napoleonas. Taip pat ir Helada, ir Roma, ir viduramžiškoji imperija dvasios istorijos raidoje turėjo savo „uždavinį“, jį išsprendusios jos įgyvendino savo misiją ir išnyko. Tikrasis uždavinys, kurį Hegelis kelia savo istorijos filosofijai, yra nusakyti šią misiją, reikšmę, kuri priklauso kiekvienai politinei fazei ir jos atstovui žmonijos istorijoje, kaip į save sugrįžtančios, save pačią suvokiančios ir todėl iš esmės kūrybinga („laisva“) tampančios dvasios istorijoje. (Čia glūdi prieštaravimas tarp Hegelio ir Herderio, vokiečių istorijos filosofijos tėvo, taip pat tarp Hegelio ir Ranke's, tarp Hegelio ir istorinės mokyklos. Hegelis istorijoje mato tik fazes, pereinamuosius taškus, istoriją suprasdamas kaip vystymąsi. O Herderiui kiekviena tauta yra Dievo bruožas, tautos kaip visuma savo sąskambiu yra didžioji pasaulio simfonija. Ranke'i „kiekviena epocha yra vienodai arti Dievo“.) Reikia pastebėti, kad būtent politinė visuomenės forma Hegelio požiūriu sąlygoja visuomenės vietą kultūros istorijoje, nes ši forma lemia individo, valstybės valdžios ir kultūros vienybės santykį, subjektyviosios, objektyviosios ir absoliutinės dvasios sąveiką.

Hegelis filosofuoja remdamasis savo laikmečiu ir istoriją supranta remdamasis savo laikmečiu, tam tikra prasme ši padėtis yra jam istorijos tikslas; tačiau istorijos pabaiga su savo sukonstruojamu loginiu būtinumu, žinoma, nereiškia būties ar žmonijos pabaigos. Ji yra taškas, nuo kurio dabar istorija, tarsi pasiekusi plokštikalnį, žingsniuos toliau, vykdys, gilins, plės tai, kas pasiekta, ir ji, įveikdama vidinius prieštaravimus, nebekops daugiau į naujas aukštumas. Žmonija „nebeturi savyje chaoso“, ir tai Hegeliui yra žmogaus viršūnė, o Nietzsche'i — žmogaus išsigimimas.

Individo įjungimas, įveikimas, subjektyvumo pajungimas objektyvumui ir absoliučiai dvasiai yra Hegelio dedukuota istorijos prasmė ir kartu atskiro žmogaus gyvenimo prasmė. Mat atskirai žmogiškai egzistencijai prasmę suteikia istorija. Hegelio sistemos viršūnėje yra Dievo idėja. Tačiau Dievas — tai kultūros vertybių gynėjas, tam tikra prasme net kūrėjas. Jis kuria ir veikia žmogaus rankomis ir valstybės ribose. Ir čia Hegelis remiasi tuo pačiu pagrindu kaip ir Schleiermacheris, nepaisant Hegelio antipatijos teologijai, pripažįstančiai „jausmui“ tam tikrą vietą, kurią jam nori suteikti Schleiermacheris.

Tvirtas, tarsi išmokstamas Hegelio sistemos pobūdis lėmė hegelininkų mokyklų kūrimąsi, tačiau galiausiai ir tai, kad šių mokyklų

trumpą suklestėjimą bei išplitimą labai greitai pakeitė nuosmūkis. Apie šių mokyklų istoriją bus kalbama vėliau.

Fichte's ir Hegelio „idealizmas" transcendentalinę filosofiją formuoja į kūrybinę, konstruktyviąją logiką, kuriai nereikia *faktų pamato*, priešingai, jai logiškai pajungiamas bet koks faktų mokslas, ypač psichologija. Šiems metafizinės logikos atstovams priešpriešiais iškyla kiti mąstytojai, kurie proto kritikos pamatą įžvelgia esant psichologinėje sąmonės analizėje, savistaboje ir kurie empirinę psichologiją daro tikruoju pagrindiniu filosofiniu mokslu. Pirmiausia šio požiūrio laikosi JACOBAS FRIEDRICHAS FRIES (Jakobas Frydrichas Fryzas, 1773–1843, Haidelbergo ir Jenos universitetų profesorius), kuris savo „Naująją proto kritiką" apibrėžia kaip „antropologinį" (empirinį) tyrinėjimą: iš kur mes žinome galutines, nebeišvedamas proto įžvalgas, kurios yra mūsų pažinimo, mūsų estetinių ir etinių vertinimų pagrindas? Jas ir įsitikinimą, kad jos galioja, mes randame savyje, savo sąmonėje, mūsų pažinimo „apriori" nėra dedukuojamas a priori, bet nustatomas a posteriori. Todėl anie principai negali būti toliau „pagrindžiami" net ir ypatingu „transcendentaliniu" metodu. Tai, kad jie galioja būčiai už mūsų dvasios, niekuo neparemiama, bet taip pat ir neabejotina kiekvieno pažįstančio proto prielaida. Frieso religijos filosofija, viena vertus, primena Jacobį, kita vertus, Schleiermacherį: galutinį pasaulio tikslą mes suvokiame religiniame jausme, mes „nuspėjame", jei gamtoje ir istorijoje kūrybinę Dievo veiklą, „amžinąjį grožį" ir „amžinąją meilę" pajaučiame kaip pirminį kūrybinį pasaulio menininką.

Konstruktyvaus idealizmo neigimu, patirtimi grįstos psichologijos pretenzija, tuo pat metu remiantis Kantu, į Friesą panašus JOHANNAS FRIEDRICHAS HERBARTAS (Johanas Frydrichas Herbartas, gimęs 1776 metais Oldenburge, vėliau buvo namų mokytojas Berne, profesoriavo Kenigsberge ir Getingene, kur ir mirė 1841 metais). Jo mąstymas blaivus ir protingas, pasižymintis polinkiu į abstraktų mokslą, grąžinantis „matematinio metodo" idealą. Jam tolimos tiek fantastiškai plačių užmojų Fichte's ir Hegelio sistemos, tiek ir jų siekimas sąvokų tinklu sugauti konkretų istorinį gyvenimą, taip pat politinę dabartį, ir pareikšti apie jį savo nuomonę. Filosofijos pradinis taškas yra „duotybė", patyrimas, tik ne kantiškąja gryno „pojūčio", „stebėjimo įvairovės" prasme, o naivaus pasaulėvaizdžio, visokiomis sąvokomis mąstomo ir į formas įvilkto ikimokslinės sąmonės pasaulio, „daiktų" su jų „savybėmis" bei „modifikacijomis" prasme. Tas pasaulis yra prieštaringas ir nenuoseklus, tad filosofinio mąstymo uždavinys — jį išgryninti ir su-

konstruoti neprieštaringai mąstomą realybės esminės struktūros sąvoką. Herbartas neabejoja tokios realybės, tokio savaime esančio pasaulio buvimu: net jei ir tai, ką mums rodo juslės ir sąmonė, būtų „regimybė“, visgi kiekviena „regimybė“ yra nuoroda į „būtį“, kaip dūmai — nuoroda į ugnį. Su subtilia nuovoka parodęs loginius sunkumus, kurie slypi vulgariai suvokiant „daiktą“ vienybės ir daugio, substancialumo ir kintamumo, priežastingumo, erdvės ir laiko aspektais, jis teigia, kad mes tik tada gauname neprieštaringą tikrovės sąvoką, jei mąstome ją galų gale susidedančią iš daugybės nekintamų, paprastų esybių, „realijų“, kurios viena kitą stabdo ir trukdo, ir tie trukdymai atitinka atnaujinimo, savisaugos tendenciją. Hegelis siekė visą spalvingą tikrovės pilnatvę universaliai suvokti kaip vieną didelę vystymosi sąsają, o Herbartas eina priešingu keliu: pašalinama kaip gryna „regimybė“ visa, kas „prieštaringa“, ir iš pasaulio telieka plika sąvokų griaučių schema. Jo filosofijos tikslas — padaryti pasaulį „mąstomą“, racionalų, panaikinti bet kokį „prieštaravimą“. O Hegelis nori parodyti, kad mes turime eiti per visus pasitaikančius prieštaravimus, kad galiausiai — juos kartu mąstydami — atrastume visuminę tikrovės sąvoką — kaip per savo priešpriešą besiplėtojančią absoliučią dvasią, kurioje priešybės išnyksta. Hegeliui pasaulis yra gyvas plėtojimasis, herakleitiškas tapsmas, todėl jam gali, net turi galioti prieštarūs predikatai, jis turi būti toks ir vėlgi — ne toks, jis turi būti vienis ir daugis, dvasia ir materija; o Herbartui pasaulis yra sustingusi, neprieštaringa eléjiečių būtis.

Originaliausias Herbarto darbas yra jo sąvokų schemos pagrindu kuriamas, „metafizika, matematika ir patyrimu“ grindžiamas naujas *psichologijos* mokslas. Tai griežtai priežastinė, deterministinė psichologija: visi sielos, kaip ir fizinės gamtos vyksmai, valdomi dėsnių. Be to, ji pliuralistinė ir atomistinė, kaip ir visa Herbarto metafizika: pirmiausia atskiros sielos, kaip paprastos realijos, esti viena prieš kitą, bet toliau atskiros sielos „vaizdiniai“ tampa lyg atomais, kurie vienas kitam trukdo ir jungiasi, sudarydami vaizdinių mases, pastarosios iš naujo asimiliuoja įsiskverbiančius į sielą įspūdžius, kurie kaip visuma konkuruoja ir susijungia į apimlią visumą. Išdava yra vaizdinių mechanika, kurioje ištirpsta sielos vyksmas; visi sąmonės elementai, kurie nėra vaizdiniai, visi jausmai, afektai, siekimai pagal Herbartą yra tik atspindžiai sąmonėje to būdo, kuriuo Aš vaizdinių masės veikia vienos kitas — slopindamos ir aktyvuodamos, užkliūdamos ir siekdamos išlikti. Palyginti su daugiausia Vokietijoje vyravusia „sugebėjimų psichologija“, kuri naudojosi neišaiškintomis vulgariomis bendrosiomis sąvokomis („intelektas“,

„protas", „vaizduotė", „valia") kaip tikrais dalykais, šis Herbarto mėginimas kurti vaizdinių psichologiją pagal atomistinės fizikos pavyzdį buvo mokslinė pažanga. Kita vertus, Herbarto sumanymas psichologinius „dėsnius" išreikšti matematinėmis formulėmis nebuvo sėkmingas.

Herbarto psichologijos intelektualizmas ir determinizmas užvaldo ir jo etiką bei estetiką. Etika tam tikra prasme pajungiama estetikai: „geri" yra poelgiai, kurie patinka patys savaime, be egoistinio intereso, kaip patinka garsų ar spalvų harmonija. Herbarto estetika taip pat gerokai formalistinė: vidinė laisvė (santarvė su savimi pačiu), tobulybė, simpatija, teisė ir teisingumas yra pagrindinės dorovinės idėjos, t.y. patys savaime malonūs žmogaus santykiai su savimi pačiu ir su kitais.

Galiausiai etika ir psichologija Herbartas paremia savo pedagogiką bei didaktiką ir tą savo filosofijos dalį, kuri praktiškai turėjo stipriausią ir ilgiausią poveikį ir labiausiai lėmė Herbarto „mokyklos" paplitimą bei išlikimą.

Greta Frieso ir Herbarto galiausiai mes galime paminėti EDUARDĄ BENEKE (1798–1854, docentas Berlyne), kuris filosofiją nori iš esmės redukuoti į psichologiją, į mokslą apie vidinį patyrimą. Išorinis pasaulis esąs tik reiškinys, jo tikroji būtis prieinama tik spėliojimui, hipotezei; tuo tarpu tai, kas dvasiška, mes suvokiame adekvačiai vidinės patirties dėka.

Į Kantą kritiškai besiorientuojanti ir jo idėjas plėtojanti filosofija Fichte's, Schellingo, Hegelio ir jiems dvasiškai artimų filosofų kūryboje tampa kūrybine metafizine logika, o Friesas, Herbartas, Beneke ją iš esmės paverčia pažinimo ir vertinimo psichologija. Vėlgi naujus kelius nutiesia ARTHURAS SCHOPENHAUERIS (Artūras Šopenhaueris, 1788–1860), paskutinysis, kuris pabrėžtinai save laiko „kantininku", netgi vieninteliu tikru ir vertu Kanto palikuoniu. Friesas ir Herbartas šaltai ir neigiamai žiūrėjo į Fichte's ir Hegelio sistemas, o Schopenhauerio neigiamas požiūris į jas virsta kandžia, su tulžinga pašaipa sumišusia pajuoka. Kita vertus, Schopenhaueris iš esmės artimesnis romantizmo mąstymui su jo lakia fantazija, jo polinkiu į intuiciją ir analogiją, jo potraukiu į genialumą (netgi jeigu vėliau Schellingas ir ypač Hegelis intuicijas ir analogijas įgrūda į dialektinio metodo Prokrusto lovą), o ne formalistiniam–matematiniam, ikikantinę Wolffo filosofiją primenančiam Herbarto mąstymui.

Schopenhauerio charakteris yra nepaprastai prieštaringas, ir pats Schopenhaueris kilęs iš labai nelygios santuokos (jo tėvas buvo

mąslus pedantiškas pirklys, o motina — Johanna Schopenhauer — išmoninga ir linksma, meniška rašytoja). Aistringas, nepatenkintas Schopenhauerio garbės troškimas kertasi su nenuilstama kandžia kova prieš tariamą garbės ir šlovės vertę; bandymas įrodyti gyvenimo beprasmybę ir bevertiškumą — su skrupulingu rūpinimusi sava egzistencija; literatūrinio pripažinimo siekimas — su demonstratyvia panieka žmonėms. Jo filosofijai būdingas pesimizmas šiek tiek panėši į dvasinį kerštą žmogaus, kurio aistringų norų gyvenimas neįstengė patenkinti, bet kuris pernelyg įžvalgiai ir beatodairiškai trokšta tiesos, kad pasitenkintų gyvenimo apgaule ar iliuzijomis. Jo prigimties disharmonija skatina jį žvelgti į tai, kas bendražmogiška, jis yra tarsi praktinis natūralistinio žmogaus pažinimo psichologas, kita vertus, jis slapta guodžiasi pažinęs šitą disharmoniją, šitą beprasmę ir tuščią vidinę kovą kaip neišvengiamą likimą. Dėl to Schopenhauerio filosofija labai asmeniška, visiškai priešinga Hegelio sistematikos ir Herbarto formalistinio mąstymo būdui; ir nors jos objektyvus pagrindimas labai abejotinas, joje esama didelės subjektyvios tiesos: į pasaulį žiūrima per temperamentą. Šis išdidus subjektyvumas suartina Schopenhauerį su XIX amžiaus antrosios pusės mąstytojais, pirmiausia su Nietzsche, kuris Schopenhauerį jautė kaip artimą savo dvasiai mąstytoją.

Labai maža mąstytojų veikė Schopenhauerį: be Kanto raštų studijų, galima paminėti asmeninę pažintį su Goethe (kurio spalvų teorija ginama traktate „Regėjimas ir spalvos"), Platono studijas ir galiausiai — *indų* filosofijos (kuri šimtmečio pradžioje tapo žinoma iš lotyniškų vertimų) studijas. 1813 metais jis gavo mokslinį laipsnį už traktatą „Apie ketveriopą pakankamo pagrindo dėsnio šaknį" („pagrindas" vartojamas ketveriopa — loginio sprendimo, matematinio būties pagrindo, gamtinės priežasties ir valios motyvo — reikšme). 1814/1818 metais jis Dresdene užbaigia pagrindinį savo veikalą „Pasaulis kaip valia ir vaizdinys"; po trumpos ir ne itin sėkmingos privataus docento karjeros Berlyne jis apsigyvena Frankfurte prie Maino, kur ir pasilieka iki pat mirties, vienišas ir mažai pastebimas, ir tik pačioje gyvenimo pabaigoje ima kilti jo literatūrinė žvaigždė.

Pasaulis — tai yra pirmasis Schopenhauerio teiginys — daiktų pasaulis, mūsų suvokimo pasaulis, gamta, apie kurią kalba gamtos mokslas, yra vien tik reiškinys, "*vaizdinys*", suvokiančio ir mąstančio subjekto objektas. Šią pažiūrą iš dalies plėtojo gamtos mokslas (spalvų, garsų ir t.t. subjektyvumas), o Kantas savo erdvės, laiko, kategorijų subjektyvumo teorijoje ją įgyvendino visiškai. Erdvė, laikas ir priežastingumas, — į kuriuos Schopenhaueris redukuoja 12

Kanto intelekto sąvokų, — yra objektų pasaulio formos, kurios kartu neatskiriamos viena nuo kitos: erdvė ir laikas yra tarsi vaizdžiai išreikštas priežasties ir padarinio santykis. Objektų pasaulį tegalima mąstyti tik šiomis trimis formomis, t.y. jį tegalima mąstyti tik kaip "materiją" ir kaip gamtos dėsniais apibrėžtą judėjimo nuoseklumą.

Tačiau pasaulyje yra taškas, kuriame mūsų išgyvenimas išeina už reiškinių ir objektų pasaulio pažinimo ribų: mūsų nuosavas Aš, viena vertus, yra mums suvokiamas kūnas, ir kaip toks jis įjungtas į erdvės–laiko pasaulio priežasčių grandinę, tačiau kartu mes žinome save kaip beerdvę, viršlaikinę, laisvą esybę — kaip „valią". Mano Aš — čia aš galiu taip suprasti, žinoma, ir „savo" jausmų, siekimų, mąstymo ir suvokimų aktų daugį. Tačiau šie „vidinio suvokimo turiniai", *viena vertus*, vėlgi yra įjungtini į priežačių grandinę, kuri prasideda kūnu (dirgiklis) ir jame pasibaigia (atsakomasis judėjimas) ir todėl apibrėžtini kaip erdviški–laikiški fiziniai procesai, kita vertus, mes juos išgyvename kaip *išraišką* vienodo nusistovėjusio *instinkto* išsaugoti save bei giminę, kaip *išraišką valios*, kuri kartu, lyg seksualinis instinktas, peržengia individualumo ribas. Aš, organizuotas Aš–kūnas, pats yra šio instinkto „reiškinys", jo materialus, erdvės ir laiko apibrėžtas objektinis pavidalas. Taip pat ir fizikui neorganinė, fizinė gamta yra „padarinys" jėgų, tiksliau vienos pastovios „jėgos", kurios fiziškai suvokiama ir išmatuojama apraiška tik patenka į fiziko svarstymus. „Jėga" savaime yra „valia"; taigi tikra valia slepiasi ir už fizinių fenomenų pasaulio, ir už fiziologinių bei psichologinių reiškinių įvairovės. Fizika, biologija, psichologija *stebi objektyviai* suvokiamų turinių daugį tam, kad juos dėsningai susietų erdvėje ir laike kaip priežastį ir padarinį, o „metafizika" už šio objektyvaus daugio spėja esant vieną subjektą: *pasaulinę valią*.

Schopenhaueris, kaip ir Fichte, Schellingas, Hegelis, neapsiriboja kantiškuoju ribų nustatymu, ir, kaip ir jie, jis ieško taško, kuriame mums nuo „reiškinio" atsivertų kelias į „savaimiškumą", į *Aš*. Jo „pasaulinė valia" yra netgi arčiau Fichte's „absoliuto", Schellingo „subjekto–objekto", Hegelio „absoliutinės dvasios" negu Herbarto „realijų", kurios sudarytos pagal daugybę *individualių* Aš pavyzdį, o Fichte, Schellingas, Hegelis, Schopenhaueris žengia žingsnį į „mistiką", prie *vienos* šaknies, iš kurios iškyla *visa* sąmonė ir kuri yra giliau negu individuali būtis. Kita vertus, Schopenhauerį ir vokiečių idealizmo sistematikus skiria plati praraja: absoliutas nėra tikslingai besivystanti būtybė; jis nėra „dvasia", o akla, betikslė va-

lia; tai, ką mes vadiname dvasia, protu, inteligencija, yra tik, kaip ir juslinis aparatas bei pojūtis, instinktyvaus gyvenimo organas, priemonė; žmonijos istorija yra ne kas kita kaip aklų aistrų žaidimų aikštelė; o individualus gyvenimas tėra tik netikrų vertybių vaikymasis, beprasmis sukimasis ratu su mirtimi kaip neišvengiama pabaiga. Pasaulio pagrindas yra neprotingas, iracionalus. Čia Schopenhaueris labiausiai priartėja prie vėlyvojo Schellingo, tačiau Schellingui šis pasaulio raidos kelias yra šio neprotingumo bei iracionalumo nugalėjimo kelias, visgi *dieviško* pirminio pagrindo dvasingėjimas. Schopenhaueriui galutinis dalykas yra tai, kad žmogaus intelektas, nors ir būdamas tik valios įrankis, galiausiai įžvelgia šią beprasmybę, galima būtų sakyti: įžvelgia šios visos būties ir gyvenimo esmės *sataniškąją* prigimtį ir taip per „valios gyventi neigimą“ išvaduoja — ne *pasaulį*, bet *nuo* pasaulio.

Yra dvi šio išsivadavimo formos. Pirmiausia — trumpalaikė, laikina, kurią mums suteikia menas, nugrimzdimas į laisvą nuo troškimų, tikslų ir siekimų stebėjimą. Tai tipų, pirmavaizdžių, platoniškųjų visų daiktų idėjų, grynos architektūros jėgos veiksmo, grynųjų plastinių gyvūnų ir žmonių formų stebėjimas, žmonių charakterių ir jausmų stebėjimas poezijoje, pačios pasaulinės valios muzikos stebėjimas ritme bei skambėjime. Ir antra — pastovi ir galutinė forma (ne nusižudant, nes tai apimtų tik reiškinį, o ne esmę, bet) nugalint egoizmą, priklausymą nuo pasaulio gėrybių, *užjaučiant*, taip išsilaisvinant iš pasaulio, kaip tai daro krikščioniškasis ir budistinis atsiskyrėlis.

2. XIX AMŽIAUS PRANCŪZŲ FILOSOFIJA

Prancūzų Švietimas savo pasaulėžiūrą Didžiojoje revoliucijoje įgyvendino praktiškai. Gyvą dvasinį Šviečiamojo amžiaus sąjūdį revoliucijoje ir po jos tęsė Destutt de Tracy, Cabanis ir kt. Pagrindiniai jų darbai buvo skirti fiziologinei psichologijai, o šio judėjimo atstovai Holbachas ir Helvetius tapo materialistais. Kaip ir vokiečių Švietimas, taip ir prancūziškasis buvo *romantizmo* priešprieša, tik čia romantizmas labiau buvo susijęs su kontrrevoliucijos tendencijomis ir labiau orientuotas į katalikybę. JOSEPHAS DE MAISTRE'AS (Žozefas de Mestras, 1753–1821) buvo revoliucijos priešininkas ir žymiausias šios reakcijos atstovas. Jis manė, kad revoliucija kyla atsimetus nuo autoritetų, dėl netikėjimo ir individo savivalės, o išganymas yra Katalikų bažnyčios saugojamos tradici-

jos ir jos garantuojamo istorinio vystymosi nenutrūkstamumo gynimas.

Tam tikra prasme tarp šių dviejų priešingų tendencijų yra žymiausias šimtmečio ribos prancūzų mąstytojas MAINE DE BIRANAS (Mene de Biranas, 1766–1824; „Apie žmogaus fizinės struktūros ir moralės santykius“, 1811, „Psichologijos pagrindų apybraiža“, 1841, publikuota iš palikimo). Jo pradinis taškas — pažinimo problema, klausimas apie sąmonės ir realybės santykį. Jis, viena vertus, pasisako tiek prieš materializmą, tiek, kita vertus, prieš fenomenalistinį–skeptinį požiūrį. Svarbiausias argumentas prieš šiuos abu dalykus jam yra savimonė, vidinė patirtis, kuri parodo ne tik pojūčius bei suvokimo turinius, pasyvią duotybę, bet ir mūsų norėjimo aktyvumą, o, kita vertus, parodo ir pasipriešinimą, kuris priešpriešina šiai valiai, taigi mūsų „Aš“, išorinį pasaulį“. Šiame pasipriešinime mes išgyvename išorinio pasaulio, „Ne–aš“ realybę, norėjime mes išgyvename Aš, sielą, ir kartu — jos vienybę, jėgą ir priežastingumą. Taip vidinėje patirtyje įteisintos kaip objektyviai galiojančios pagrindinės sąvokos tada vėl tampa spiritualistinės metafizikos pagrindu. Maine de Birano filosofija primena Fichtę, o ja besiremiančio VICTORO COUSINO (Viktoro Kuzeno, 1792–1867) filosofijoje aiški vokiečių pokantinio idealizmo įtaka (kartu — Škotijos mokyklos įtaka). Beje, Cousinas pagarsėjo pirmiausia kaip filosofijos istorikas, o savo politinėje filosofijoje pasirodė kaip nuosaikaus liberalizmo atstovas.

Netiesiogine revoliucijos, kylančio masių judėjimo, nusivylimo socialiniais revoliucijos rezultatais (dėl to kilo jau Babuso sukilimas) išdava galima laikyti nubudusias socialistines idėjas ir didžiųjų socialistinių „utopistų“ iškilimą. XIX amžiaus pradžioje mes matome CLAUDE HENRI DE ST. SIMONO (Klodo Anri de Sen–Simono, 1760–1825), CHARLES FOURIER (Šarlio Furjė, 1772–1837) ir PIERRE'O JOSEPHO PROUDHONO (Pjero Žozefo Prudono, 1809–1865) fantastinius ateities projektus, apimtus to paties grynai prancūziško patiklaus entuziazmo, kuris buvo būdingas Rousseau, Condorcet, Robespierre'o demokratijos idealams. Jų visų raštuose socialistinės idėjos siejasi su tuo tikėjimu mokslu, technika, aukso amžiumi, kuriame vyraus socialistinė visuomenės santvarka ir mokslinis–techninis gamtos valdymas.

Sen–Simono mokinys buvo AUGUSTE COMTE (Ogiustas Kontas), *pozityvizmo* pagrindėjas ir žymiausias XIX amžiaus pirmosios pusės prancūzų filosofas.

Vokiečių filosofijoje vyrauja spekuliatyvinė tendencija, nuo pozityvaus mokslo atplėštas filosofavimas apie gamtą, sielą, galiausiai — apie patį mokslą. Tai filosofija, kuri plėtoja savo metodą už ir anapus atskirųjų mokslų. Anglų filosofija nuo pat pradžios orientuota psichologiškai, ji tampa mokslu apie vidinę patirtį, ir jos galutinis tikslas yra techninis dvasingumo įvaldymas, kuris atitiktų techninį gamtos valdymą, paremtą fizika. Pagaliau prancūzų filosofijoje vis iškyla aikštėn enciklopedinė tendencija, siekimas suvienyti visą pozityvų mokslinį pažinimą, ir iš šio suvienijimo laukiama mokslinio įsiskverbimo į visą kultūrą ir jos pagrindimo. Bayle'o „Žodynas" buvo tokio tipo požymis, vėliau sekė enciklopedistų darbas, galiausiai — pozityvioji Comte'o filosofija.

AUGUSTE'AS COMTE'AS gimė 1798 metais Monpeljė, labai katalikiškoje šeimoje, ir ši kilmė turėjo įtakos jo brandai. Jis mokėsi Paryžiaus politechninėje mokykloje ir vienu metu buvo socialisto Sen–Simono mokinys bei šalininkas. Nutrūkus santykiams su Sen–Simonu, jis ilgai savarankiškai dirbo, patirdamas nepriteklius, sunkumus, palaužtas psichinės ligos, kol 1842 metais užbaigė savo pagrindinį savarankišką darbą „Pozityviosios filosofijos kursas". Nepaisant nepaprastų kūrinio idėjinių ir mokslinių rezultatų, jis negavo nei profesūros, nei kokios nors tarnybos ir iki pat savo mirties (1857) buvo globojamas draugų bei sekėjų. Vėlyvuoju savo kūrybos periodu (iš raštų galima paminėti „Pozityvistų katekizmą") jis linksta filosofijai suteikti religinę formą; žinoma, tai religija be Dievo — vietoj Dievo kulto iškyla žmonijos kultas, ir tai religija be dogmų, bet su labai katalikybę primenančiu ritualu, su šventėmis, šventųjų kalendoriumi, su sakramentais ir šventikais. Filosofija, nusikratydama ritualinių ir liturginių elementų, linksta religiją racionalizuoti, paversti ją metafizika, o toliau, priešingai „pozityvizmui", filosofija atmeta tai, kas metafiziška, bet išsaugo kulto elementą ir taip priartėja prie religinės formos.

Pagrindinė Comte'o *„pozityvizmo"* tezė yra mintis, kad mes, pirma, žinome vien *fenomenus* ir kad, antra, šis žinojimas yra tik *reliatyvus*, o ne absoliutus. Neprasminga klausti, kokia fakto „esmė" arba jo tikroji „priežastis", prasminga tik klausti, kokia jo seka arba kuo jis panašus į kitus faktus. Šitie santykiai yra pastovūs, ir tiek, kiek čia kalbama apie panašumo santykius, mes juos vadiname sąvokomis, o kiek kalbama apie sekos santykius — fenomenų *dėsniais.* Bet kokio mokslinio pažinimo tikslas — pažinti fenomenų dėsnius, kad po to jų pagalba būtų galima nuspėti būsimus fenome-

nus — savoir pour prévoir (žinoti, kad numatytume). Tiksliau, pozityvizmo, žmonijos dvasios pozityviosios stadijos nuopelnas tas, kad ji permatė šią mokslinio pažinimo prasmę ir pagal tai veikia, t.y. iš mokslinio sąvokų kūrimo pašalina visas „teologines" ir „metafizines" sudedamąsias dalis, neatitinkančias šio tikslo. Nes prieš pozityviąją pažinimo stadiją yra dar dvi kitos: teologinė ir metafizinė. *Teologinis* mąstymas tiki, kad pasaulio faktai valdomi ne nekintamų sekos dėsnių, bet atskirų gyvos ir inteligentiškos esybės valios aktų. Primityviausia ir labiausiai pirmykštė jos forma gyvus laiko pačius atskirus objektus (fetišizmas), tolesnis žingsnis yra prielaida apie nematomas esybes, kurių kiekviena valdo kurią nors vieną visą daiktų ar įvykių grupę (politeizmas), trečiojoje pakopoje ši daugybė dievybių sujungiama į vieną vienintelį Dievą, kuris iš pradžių sukūrė pasaulį ir nuolat valdo jo fenomenus, o reikalui esant stebuklingai nutraukia savo paties nustatytą tvarką (monoteizmas). *Metafiziniame* žmogaus mąstymo periode asmeniškai įsivaizduojami dievai ir jų troškimas bei pyktis virsta abstrakčiomis „galiomis", „jėgomis", „paslėptomis savybėmis"; driada medyje virsta „vegetatyvine siela", vėliau — vystymosi instinktu, „gyvenimo jėga"; sunkių kūnų kritimas virsta jų „siekimu" patekti į savo „natūralią vietą", pačiai gamtai priskiriamos visokiausios veikos ir savybės. Šios nesuvokiamos esybės ir realizuotos abstrakcijos *pozityviojo* mąstymo suvokiamos vien kaip regimybė, ir „jėga" tampa grynu reiškinių „*dėsniu*", veiklioji „priežastis" — *sąlyga*. Augantis supratimas, intelektualinė pažanga, vedanti nuo teologinės prie metafizinės ir galiausiai — prie pozityviosios pozicijos, yra griežto fenomenų sekos dėsningumo ir nesulaužomo būtinumo pažinimas.

Kiekvienas atskiras mokslas pereina teologinę, metafizinę ir pozityviąją stadijas, bet ne tuo pačiu metu; pozityviąją pakopą kiekvienas jų pasiekia anksčiau ar vėliau pagal savo ypatumus ir padėtį mokslų visumoje. Pasak Comte'o, mokslai išsirikiuoja į eilę pagal savo objektų abstraktumą ir konkretumą, ir abstraktieji mokslai yra konkrečiųjų pagrindas bei prielaida. Mat abstraktieji mokslai tyrinėja *elementarius, visur pasikartojančius* gamtos faktus ir fenomenus, o konkretieji — daugiau ar mažiau sudėtingas šių paprastų darinių kombinacijas, kaip tik dėl to jų elgesys ne taip lengvai permatomas, ir jų dėsniai — ne tokie paprasti. Kartu kiekvienas konkretusis mokslas vėlgi turi savus dėsnius, kurie turi būti atrasti stebint minėtus darinius, bet šie dėsniai remiasi abstrakčiųjų disciplinų dėsniais

ir tik kartu su pastaraisiais gali sudaryti uždarą sistemą. Plačiausias visų mokslų pagrindas ir abstrakčiausias iš jų yra aritmetika, visuotinė skaičių teorija, po to eina geometrija, arba tūrio teorija, mechanika, chemija, biologija ir galiausiai — *sociologija*, arba visuomenės teorija. Tikruoju mokslinės sociologijos kūrėju Comte'as laiko save patį.

Toje mokslų klasifikacijoje pasigendama vienos disciplinos: psichologijos. Iš tikrųjų Comte'as mėgina parodyti, kad nėra savarankiškos, savistaba ir sąmonės analize grįstos psichologijos: mes galime suvokti ir stebėti tik turinius ir fenomenus, o ne mūsų suvokimą, tačiau fenomenus, jų sąlygas ir dėsnius tiria gamtos mokslas. Taip Comte'ui psichologija ištirpsta biologijoje ir (Vokietijoje atstovaujamoje Gallo, Prancūzijoje — daugiausia — Broussart) frenologijoje. Šis nuo fiziologijos nepriklausomos psichologijos neigimas yra pagrindinis prieštaravimas tarp Comte'o ir anglų pozityvizmo, pirmiausia — JOHNO STUARTO MILLO (Džono Stiuarto Milio). *Sociologijos* dėsniai kartu nustato istorinio gyvenimo dėsnius. Čia mes vėl susiduriame su trijų stadijų sekos dėsniu. Ir valstybinėje, teisinėje, visuomeninėje raidoje yra teologinė, metafizinė ir pozityvioji epochos. Teologiniam feodalizmo epochos mąstymui būdingas tikėjimas dieviškąja veikiančios teisės kilme, tikėjimas tuo, kad Dievo pageidaujamos yra egzistuojančios institucijos, subordinacijos, hierarchijos; metafiziniam mąstymui charakteringas tikėjimas amžinai galiojančia abstrakčia prigimtine teise. Prancūzų revoliucija yra trumpalaikė metafizikos pergalė viešajame gyvenime; konservatizmo ir liberalizmo ginčas — tai teologinio ir metafizinio požiūrių kova. Pozityvioji stadija prasidėsianti tuo metu, kai vietoj tariamai dieviškų ir abstrakčių prigimties teisės dėsnių iškils sociologinė įžvalga, nusimanančiojo, mokslo autoritetas, kaip nukreipiantis ir vadovaujantis visuomeninio proceso veiksnys. Pozityviojoje ateities valstybėje valdys filosofas, sociologas — kaip Platono „Valstybėje". Tiesa, šie filosofai ar sociologai, kuriuos Comte'as mano suvienijęs draugėn, neturi valdyti iš tikrųjų, bet jie turi būti grynai dvasinis, aukščiausias moralinis ir intelektualinis autoritetas, kuris savo pasakymais — įspėdamas ir pamokydamas, girdamas ir peikdamas — ryžtingai veiktų papročius ir žmonių nuomones; tai dvasinė valdžia, kuri yra virš išorinės prievartos jėgos, bet kuri veikia tik dvasiniu ginklu, cenzūra ir kuriai absoliučiai patikėtas jaunimo auklėjimas. Taigi principas, kuriuo Comte'as siekia grįsti valstybę, yra *autori-*

tetas, žinoma, ne grynos nekintamos tradicijos autoritetas, o nusimanančiojo autoritetas, autoritetas, priešingas viešajai nuomonei, *daugumai*.

Tikroji pasaulinė valdžia bei valdymas, greta šio dvasinio autoriteto, turi būti patikėta rinktiniams kapitalistams: bankininkams, prekybininkams, fabrikantams ir žemdirbiams. Nebus jokio parlamento, kaip liaudies valios išraiškos, vienintelė kontrolė bus grynai dvasinis filosofų sąžinės patarimas. *Mokslas* ir *ekonomika* bus svarbiausios tampančios ateities visuomenės jėgos, jų svarbi sąveika užtikrins organišką valstybės vienybę. Ši Comte'o pažiūra vėlgi susijusi su jo istorijos filosofija, su jo pažiūra apie dėsningas žmonijos raidos pakopas: paraleliai su teologinės, metafizinės stadijos plėtra į pozityviąją stadiją būtinai vyksta perėjimas iš karinio į industrinį gyvenimą ir kartu iš ginklo ir diduomenės viešpatijos — į didžiųjų industrijos magnatų viešpatiją. Tačiau kad šis žemės galingųjų darbas būtų dirbamas visumos, žmonijos interesų ir jos pažangos labui, tuo privalo rūpintis dvasinė filosofų bendrijos atstovaujama moralės valdžia.

Plačios istorinės žinios ir subtilūs sociologiniai stebėjimai Comte'o veikale jungiasi su nemažais prievartos ir utopijos bruožais, kurie dar labiau sustiprėja vėlyvojoje jo kūryboje. Daug kas čia paaiškėja iš jo asmeninio likimo ar iš liguistai užaštrintos vien savo idėjų pasaulyje gyvenančio vyro savimonės, tačiau pagrindinė raidos tendencija yra jo nustatytoje idėjų rūmo kryptyje: žmogus, kaip individas, nedaro istorijos, bet jis pats yra pagal savo vidinį dėsnį vykstančios istorinės raidos produktas: istorinio proceso subjektas yra žmonija, kurios santykis su pavieniu asmeniu yra tik bangos santykis su srautu. Tačiau iš to išplaukia etinis reikalavimas individui visiškai atsiduoti žmonijai, taigi tas absoliutus *altruizmas* (Comte'as pats ir sukūrė šį žodį), kurį filosofas laiko papročių pagrindu ir nori matyti įdiegtą į žmonių sielas auklėjimu, įpročiu ir visomis religinio entuziazmo priemonėmis.

Pozityvistinėmis pradinėmis pozicijomis Comte'as artimas anglų filosofams Hume'ui ir Johnui Stuartui Milliui. Tačiau savo teorijoje apie istorijos vystymąsi pagal savus dėsnius, palenkiančius sau individą, jis eina išvien su HEGELIU, kurį jau primena net jo triadinis stadijų dėsnis (tuo tarpu, kaip matėme, Maine de Biranas tam tikra prasme artimas Fichte'i). XIX amžiaus pirmosios pusės filosofija ir Prancūzijoje pirmiausia tampa istorijos filosofija; tik čia dėl enciklopedinės tradicijos, filosofijos polinkio į „pozityviųjų" mokslų ir jų rezultatų sujungimą istorijos filosofija įgauna labiau visuotinio

visuomenės „dėsnių mokslo“ ir istorijos, konstruojamos pagal dėsnių mokslo pavyzdį, formą.

Comte'as turėjo didelę įtaką XIX amžiaus antrosios pusės filosofijai. Greta tikrųjų jo mokinių PIERRE'O LAFFITTE'O (Pjero Lafito, 1823–1903) ir EMILE'IO LITTRÉ (Emilio Litrė, 1801–1881), kuris, tiesa, atmetė vėlyvąją Comte'o teoriją, HIPPOLYTE'AS TAINE'AS (Hipolitas Tėnas, 1828–1893; „Apie intelektą“, 1870) savo teorija apie rasę ir aplinką, kaip lemiamus kultūros istorijos veiksnius ir savo griežtu determinizmu, kuris net meno kūrinio atsiradimą laiko ne mažiau dėsnių sąlygojamu negu gamtos procesą, pasirodo priklausomas nuo pozityvizmo. Tas pats pasakytina apie ERNESTE'Ą RENANĄ (Ernestą Renaną, 1823–1892), žinomą liberalų teologą, kurio eklektizme vis dėlto persvarą turi darvinistinis evoliucionizmas. Jį apėmęs *tikėjimas pažanga*, tam tikra prasme apskritai būdingas septyniasdešimtiesiems ir aštuoniasdešimtiesiems XIX amžiaus metams, visgi remiasi ir Comte'u ir savo „Pozityviojoje politikoje“ Renanas pasirenka moto: „l'amour pour principe et l'ordre pour base, le progrés pour but“ — meilė kaip principas, tvarka kaip pagrindas, pažanga kaip tikslas.

Nėra nepriklausomas nuo Comte'o ir THÉODULE'IS RIBOT (Teodiulis Ribo, 1839–1916), pradėjęs plėtoti Prancūzijoje eksperimentinę psichologiją: kaip, beje, ir Wundtas Vokietijoje, jis teigia „psichologiją be sielos“, kuri turi tyrinėti tik psichinius fenomenus ir jų dėsnius. Savotišku keliu pasuko Comte'o sukurta sociologija, pirmiausia EMILE'IO DURKHEIMO (Emilio Diurkheimo, 1858–1917; „Apie visuomeninio darbo padalijimą“, 1893, „Savižudybė“, 1897, „Elementarios religinio gyvenimo formos“, 1912), tikros sociologinės mokyklos Prancūzijoje kūrėjo, darbuose. Durkheimas nori sociologiją, kaip grynai empirinį mokslą, grįsti faktine etnografine–istorine medžiaga, kuri būtų nepriklausoma nuo išankstinių filosofinių konstrukcijų (panašių į Hegelio istorijos filosofiją ar net ir Comte'o trijų stadijų dėsnį), nepriklausoma nuo biologijos, taip pat ir nuo psichologijos. Nors individai yra istorinės raidos veikėjai, bet nėra jokios viršindividualios tautos sielos, jokios istorijoje išsiskleidžiančios viršindividualios dvasios, o yra iš bendruomenės gyvenimo atsiradusios, iš individualios psichologinės raidos neišvedamos nesąmoningos žmogaus jėgos, kurios savo socialinę kilmę ir savitumą išduoda būtent per prievartą, daromą individų jautimui bei veikimui. Iš esmės beprasmiška klausti apie šios prievartos „teisę“, kaip daugiausia darė ligtolinė filosofija, tarsi individualūs norai ir vertinimai apskritai galėtų pasipriešinti šiai prievartai, išskyrus tą

atvejį, kai jau pati socialinė vystymosi tendencija veržiasi į savo modifikaciją. Durkheimo sociologija skiriasi nuo marksistinio istorinio materializmo tuo, kad ji ir čia, sekdama Comte'u, lemiamą vaidmenį skiria religijai, kurios pradžios reikia ieškoti ne dogmose ir mituose, bet jėgose, kurios kyla iš religinių bendruomenių švenčių ir jose atsirandančių masių nuotaikų. Jo teorija apie — grynai faktinį, o ne pagrindžiamą — kolektyvinio idėjų pasaulio pranašumą prieš individualųjį leidžia Durkheimui pripažinti „apriori", bet šis religinis, moralinis, galiausiai loginis apriori yra ne kas kita, o neasmeninio, kolektyvinio mąstymo mumyse išraiška. Ir pažinimo sferoje apriori „tiesa" nėra loginis įrodomumas, ne jo atitikimas patyrimui ar jo naudingumas, o paprasčiausiai jo faktinis neišvengiamumas. Šią pažinimo sociologijos temą vėliau išsamiai aptarė, remdamasis plačia etnografine medžiaga, LUCIANAS LÉVY—BRUHLIS (Liusjenas Levi–Briulis, 1857–1939; „Pirmykščių žmonių galvosena", 1923, „Pirmykščių žmonių siela", 1927), žymiausias sociologinės mokyklos atstovas. Jis mėgina įrodyti, kad pirmykščių žmonių mąstymas skiriasi nuo mūsiško ne laipsniu, o tipu. Praloginis mąstymas, tarp kitko, neskiria tapatybės ir prieštaravimo principo: priklausantysis totemo klanui identifikuoja save su toteminiu gyvūnu ir kartu nuo jo skiriasi; šiam mąstymui trūksta ir atsitiktinumo bei gamtinio priežastingumo sąvokų mūsų prasme: nėra natūralios mirties, kas miršta, yra sąmoningai (galimas daiktas, maginėmis priemonėmis) užmušamas; šis mąstymas indentifikuoja dalį su visuma, panašų su panašiu: prieš žmogaus paveikslą nukreiptas priešiškas veiksmas veikia patį žmogų, daikto, priklausančio kitam, turėjimas suteikia galią valdyti tą asmenį.

Prancūzų revoliucijos neigimas, kova prieš Rousseau ir demokratiją yra tiltas, jungiantis kontizmą su moderniąja nacionalistine katalikiškąja srove Prancūzijoje; CHARLES MAURRAS (Šarlis Mauras, gimęs 1868), rojalizmo teoretikas ir action française vadovaujantis protas, save patį laiko „pozityvistiniu tradicionalistu".

Visuose tiesiogiai ar netiesiogiai su Comte'o pozityvizmu susijusiuose siekiuose juntama antiindividualistinė ir dėl to antiintelektualistinė ir galiausiai iracionalizmą skatinanti tendencija. Ši tendencija juo labiau krinta į akis, kad prancūzų filosofija dar nuo Descartes'o ypač gerbia aiškumo ir tikslumo idealą, loginę–matematinę evidenciją, ir tai, kaip ir anksčiau, išlieka būdinga ir Comte'o ir Durkheimo ar Lévy–Bruhlio stiliui. Tačiau ana iracionalistinė tendencija įgauna postūmį dar iš kitos pusės: iš Bergsono filosofijos, kuri bus aptarta vėliau.

3. XIX AMŽIAUS ANGLŲ FILOSOFIJA

Europos kontinento istorijoje XVIII ir XIX amžių riba buvo gilus lūžis, kurį pirmiausia sąlygojo Prancūzų revoliucija, sukėlusi svarbius padarinius: Napoleono viešpatavimą, jį pakeitusią dvasinę ir politinę reakciją. Reikia atsiminti, kad Prancūzų revoliucija per keletą metų sugriovė tą monarchiją, kuri dar neseniai, nutvieksta Liudviko XIV laikų kultūros blizgesio, buvo absoliučios karalystės pirmavaizdis, kad po to nepaprastai sparčiai besivystydama pagal liberalią anglų pavyzdžio konstituciją žengtų į radikalią Rousseau pavyzdžio demokratiją ir galiausiai pradėtų nuožmią kovą prieš bažnyčią bei religiją. Anglijoje revoliucinis periodas pasibaigė daugiau kaip prieš 100 metų; iš jo kilusi liberalizmu, asmenine, dvasine ir ekonomine laisve grindžiama santvarka turėjo laiko įsitvirtinti anglų dvasioje ir charakteryje. Todėl suprantama, kad Prancūzų revoliucijos laimėjimai ir idėjos Anglijoje neturėjo tokio poveikio kaip kitose Europos šalyse. Tačiau kaip tik dėl to Anglija liko ir laisvesnė nuo Prancūzijoje ir Vokietijoje prasidedančios griežtos reakcijos, kuri pasireiškė prieš Švietimą ir revoliuciją nukreiptame romantizme. Trumpai tariant, XIX amžiaus anglų filosofija kur kas ryškiau už kontinentinę filosofiją tęsia XVIII amžiaus liniją.

Revoliucinės kovos ir Napoleono karai paruošia dirvą nacionalinei raidai, kuri nuslopina XVIII amžiaus kosmopolitizmą. Prancūzijoje pirmiausia paskelbiamas „nacijos suverenitetas". Vokietijoje atsiranda tautos individualumo sąvoka, kategorinis imperatyvas virsta reikalavimu, kad pavienis asmuo atsiduotų tautai ir valstybei; Hegeliui valstybė, kurią Šviečiamojo amžiaus filosofija laikė dirbtinai sukurta institucija, tampa objektyvios dvasios apraiška ir istorijos kūrėju bei subjektu. Su juo išvien eina Comte'as, neigdamas liberalizmą ir individualizmą. Ir Anglija įtraukiama į Napoleono karus, bet čia individas nebuvo verčiamas visas savo jėgas atiduoti valstybei. Anglų filosofijai taip pat trūksta šio bet kokio individualizmo atsisakančio posūkio į valstybės ir tautos pavertimą ypatinga esybe.

XIX amžiaus pradžiai būdingas ne tik nacionalizmas ir imperializmas, bet ir iš socialinų prieštaravimų įtampos kylantis socializmas. Prancūzijoje iškyla didieji socialistai utopistai. Vokietijoje Fichte iškelia uždaros prekybinės valstybės idėją, po to Hegelio dialektikos priemonėmis pagrindžiama socialistinė teorija. Socialiniai prieštaravimai nepaprastai paaštrėja ir Anglijoje; vis dėlto Anglija tampa netgi klasikine kapitalistinio vystymosi šalimi. Tačiau filosofinėje literatūroje įsivyrauja tipiškas siekimas susieti socialinės pa-

žangos idėjas su senaisiais liberaliniais laisvos asmenybės ir valstybės teisės sferos apribojimo idealais. Benthamas ir Johnas Stuartas Millis tiesiogiai tęsia Locke'o–Hume'o liniją, tačiau Hume'o „skepticizmo" požiūriu filosofas buvo grynas psichologinis–istorinis pasaulio ir visuomenės stebėtojas, o minėti XIX amžiaus filosofai sujungia XVIII amžiaus pažinimo teoriją, psichologiją ir sociologiją su *socialistinio utilitarizmo ir eudemonizmo* idealu, kurį jie mėgina praktiškai pritaikyti.

JEREMY'S BENTHAMAS (Džeremis Bentamas, 1748–1832) nebuvo gilus, platus ar originalus, bet labai nuoseklus mąstytojas. Jis mano, kad norint rasti visuotines žmogaus elgesio taisykles, pirmiausia būtina iškelti aukščiausią *tikslą*, kuris visų veikimui ir elgimuisi galėtų būti bendras galutinis siekimo taškas. Toks tikslas tegali būti didžiausia laimė didžiausiam žmonių skaičiui arba malonumų sumos pasaulyje didinimas ir nemalonumų mažinimas. Žinoma, kiekvienas pirmiausia siekia *savo* laimės, bet tai, kad žmonės susiję vienas su kitu ir priklauso vienas nuo kito, turi leisti jiems suprasti, jog savam interesui geriausiai galima tarnauti tada, kai savos laimės siekimas suderinamas su visų laimės siekimu. Pasitelkdamas asociacinę psichologiją, socialinį eudemonizmą toliau psichologiškai grindė JOHNAS STUARTAS MILLIS (Džonas Stiuartas Milis, 1806–1873). Vertingais mes vadiname tuos objektus, į kuriuos nukreiptas mūsų siekimas, tikrasis mūsų siekimų tikslas yra malonumas, taigi mes tikslų siekiame ir juos vertiname dėl jų sukeliamų malonumų arba atsižvelgdami į juos. Vėliau šis malonių išdavų vaizdinys asociatyviai susyja su minėtu tikslu, apie kurį mes iš patirties žinome, kad jis *apskritai* tokias išdavas paprastai turi, ir nesvarbu, ar jos tokios bus *man* šiuo ar kitu konkrečiu atveju. Iš įsivaizduotų malonių išdavų tos asociacijos keliu „vertybė" tampa to tikslo „savybe". Taigi *„vertybė"* yra iš tikrųjų to, kas įvertinama, „naudingumas", kaip priemonė įgyvendinti malonumui *apskritai* („Utilitarizmas"). Tą ypač galima pasakyti ir apie moralinę poelgių bei charakterio savybių vertę. Matome, kad tikroji bet kokio vertinimo prasmė perkeliama į išdavų, o ne į mūsų poelgių motyvų (kurie iš esmės visada yra tie patys) vertinimą, o tikrasis tikslas, kuriam turi tarnauti ir filosofas, yra protingai naudingas tų išdavų numatymas, ir mūsų elgimosi pritaikymas iš šio tikslo išplaukiančiam bendram veikimui.

Benthamo–Millio etika neliko nenuginčyta. THOMAS GREENAS (Tomas Grynas, 1836–1882) pateikia jai kontrklausimą, ar iš tikrųjų galima aritmetiškai skaičiuoti malonumų išdavas, ar malonu-

mas ir malonumas, skausmas ir skausmas nėra kokybiškai tiek skirtingi, kad kalbėti apie bendrą „malonumų“ sumą visai neįmanoma; HENRY SIDGWICKAS (Henris Sidžvikas, 1838–1900) bando teigti intuityviai pažinius, akivaizdžiai aiškius moralinius priesakus bei vertybines aksiomas, kurios nebūtų tapatinamos su privalomybės ir vertybės įpročiu įtvirtinta „naudingumo“ patirtimi. Ypatinga priešpriešа blaiviam ir protingam socialinio utilitarizmo požiūriui į gyvenimą, požiūriui, kuris tarsi prekybiškai apskaičiuoja bet kokios veiklos malonumų balansą (ir šiuo grynai kiekybiniu požiūriu panašus į skaičiuojantį ir matuojantį gamtos mokslo požiūrį), yra svajingas–meniškas, herojinis ir asmeninis romantizmo gyvenimo idealas. Kaip jau sakyta, romantizmo tendencija anglų filosofijoje prarado savo reikšmę; vis dėlto mes ją regime THOMO CARLYLE'O (Tomo Karlailio, 1795–1881) kūryboje, jo skelbtame asmenybės ir herojų kulte. Kartu su juo minėtinas subtilios ir gilios meninės prigimties JOHNAS RUSKINAS (Džonas Raskinas, 1819– 1900), kuris, remdamasis estetiniu požiūriu, kovoja prieš gyvenimo ir darbo sutrivialinimą bei subanalinimą, gryną žiūrėjimą vien į piniginę ir išmatuojamą sėkmę. Visiškas asmenybės sugebėjimų panaudojimas darbe, „*kūrime*“ yra tas, kuris šį darbą sugyvina ir sudvasina, suteikia jam vertę ir grožį. (Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad ir Nietzsche vietoj sąvokos „darbas“, kuris matuojamas ir tarsi „apmokamas“ pagal savo — neasmeninius — rezultatus, vartoja sąvoką „kūrimas“, kuriame gyvena jo „kūrėjas“, kaip motina — vaike: mechaninį santykį pakeičia organinis santykis ir alegorija.)

Ne tik JOHNO STUARTO MILLIO praktinės, bet ir teorinės filosofijos, *pažinimo teorijos* pagrindą sudaro jo asociacinė psichologija, sąmonės suskaidymas į elementarias „idėjas“, kurios jungiasi į daugiau ar mažiau tvirtus visetus. Ši asociacinė psichologija atsirado iš Locke'o ir Hume'o empirizmo, o Millis pagrindiniame savo kūrinyje „Dedukcinė ir indukcinė logika“ (1843) šį empirizmą tęsė ir išplėtojo į nuoseklią grynojo empirizmo metodo teoriją. Kita vertus, WILLIAMAS HAMILTONAS (Viljamas Hamiltonas, 1788–1856) tęsia Hume'ui priešiškos škotų mokyklos liniją (abiejų krypčių priešpriešа atsiskleidžia Millio veikale „S.W. Hamiltono filosofijos apžvalga“, 1865).

XIX amžiuje, palyginti su XVIII, ima vyrauti reiškinių genezės tyrimai, labai įsigali vystymosi idėja. Kontinentinėje filosofijoje daugiausia tai yra idėja apie dialektinį, atskiromis pakopomis vykstantį formavimąsi, o anglų veikaluose labiau iškyla mintis apie *laipsnišką* nepastebimų jungiamųjų elementų kitimą. Jau asociacinė

psichologija, teigianti, jog matomas bei juntamas daiktų pasaulis atsiranda dėl laipsniško asociatyvaus suvokimo elementų susijungimo, proteguoja šią genezės sąvoką. Vėliau Lyellis (Lajelis), užuot laikęsis iki tol įprastos katastrofų teorijos, šią sąvoką pritaiko žemės istorijai ir geologinių periodų sekai, o Spenceris ir Darwinas — gyvūnų ir augalų rūšių atsiradimui.

CHARLESAS DARWINAS (Čarlsas Darvinas) teorijoje („Apie rūšių atsiradimą natūraliosios atrankos būdu", 1859), kurioje veiksmingiausią formą įgauna organizmų pasauliui pritaikyta vystymosi idėja, kaip žinia, taria esant dvi naujų rūšių atsiradimo priežastis: tam tikrose ribose nuolat pasitaikančius atsitiktinius mažus palikuonių nukrypimus nuo tėvų tipo ir grynai mechaniškai sąlygotą dėl tų atsitiktinių pokyčių gyvybingiausių egzempliorių išlikimą „kovoje už būvį". Organizmo aktyvumas, kurį teigė kiti evoliucijos teorijos atstovai (Lamarckas Prancūzijoje), čia taipogi atmetamas, kaip ir psichologiniuose procesuose, vadovaujantis tuo požiūriu, kurį apie juos susidaro asociaciniai psichologai. Kita vertus, darvinizmas, tikriau sakant, jo plėtojamas gyvosios gamtos vaizdas suteikia dvejopos interpretacijos galimybę. Viena vertus, tai pažiūra į gyvybę kaip į „kovą", rungtynes už pačią gyvybę: gamta nesanti mylinti savo kūrinius motina (kaip į ją žiūrėjo Rousseau), bet negailestinga prižiūrėtoja, kuri pražudo „silpnuosius" ir išlaiko „stipriuosius". XIX amžiaus paskutiniaisiais metais pasirodęs romantinis stiprumo ir jėgos kultas (Nietzsche) linksta į tokią interpretaciją, kuri, įdėmiau pažiūrėjus, yra klaidingas gamtos sužmoginimas, nė kiek ne geresnis už Rousseau gamtos idilę. Kita vertus, buvo galima, kaip tai darė pats Darwinas ir Herbertas Spenceris, „gyvybingumą" laikyti prisitaikymu prie (kintančios) aplinkos, o dėl to ir žmonių visuomenės vystymąsi — su jos simbiotinėmis apraiškomis bei altruistiniais instinktais laikyti tokio progresyvaus prisitaikymo išraiška.

Pagal išankstinį planą atkakliai kurtame milžiniškame viso savo gyvenimo darbe „Sintetinės filosofijos sistema", kurios atskiri tomai, aptariantys pagrindinius principus, biologiją, psichologiją, sociologiją ir etiką, pasirodė tarp 1860 ir 1893 metų, HERBERTAS SPENCERIS (Herbertas Spenseris, 1820–1903) plėtoja visuminį filosofinį pasaulėvaizdį, kurio vienijanti mintis visur yra vystymosi idėja. Požiūris į išorinio pasaulio egzistavimą ar pagrindinių pažinimo sąvokų, pvz., jėgos ar priežasties, objektyvų galiojimą, labai skiria Spencerį nuo Hume'o skepticizmo ar Berkeley'o fenomenalizmo; Spenceris yra įsitikinęs realistas. Tačiau kadangi jis, pritardamas pozityvizmui, pažinimą laiko objektų palyginimu ar vienų su-

siejimu su kitais, tai galutinę pasaulio priežastį, „absoliutą“, jėgą, iš kurios viskas kyla, jis laiko nepažinia. Šis nepažinumo pripažinimas, šis mokslo supratimas, kad ir jo pagrindinės sąvokos „materija“, „erdvė“, „laikas“, nepaliečia šio besąlygiškumo, pačios daiktų esmės, bet apibrėžia ją tik jos poveikio mums atžvilgiu, pasak Spencerio, nurodo ir kelią į baigiamąjį mokslo ir religijos susitaikymą, su sąlyga, kad ir religija tyliai gerbia tai, kas nepažinu, ir susilaiko nuo per greito viso to sužmoginimo. Tačiau kartu jam šis atsisakymas pažinti absoliučiąją būtį reiškia, kad pažinimo objektas yra būtent tik tapsmo srovė, jos daugybė produktų, taigi jo veikiamas *vystymasis*. Šis pažinimas remiasi patirtimi; Spenceris, kaip ir Hume'as ar Millis, yra empiristas, tačiau jis nori individualios sąmonės apriorinį žinojimą paversti per kartas paveldėta ir įtvirtinta giminės patirtimi (kaip tai jau darė ir sociologas Durkheimas). To prielaida, žinoma, yra kraštutinių darvinistų atmetamas įgytų savybių paveldėjimas, tačiau Spenceris, jau kurį laiką iki Darwino gynęs evoliucijos teoriją, nėra vienšališkas vien atrankos teorijos ir *mechaninės* atrankos, kaip vienintelio vystymosi faktoriaus, šalininkas. Atskirieji mokslai iš pažinimo objektų abstrahuoja visuotinius šių objektų formavimosi, jų tapsmo dėsnius; filosofija eina toliau, t.y. ji iš fizikos ir chemijos, biologijos, psichologijos, sociologijos vėl perima aukščiausius ir visuotiniausius, visai tikrovei galiojančius dėsnius, pagaliau vieną pagrindinį vystymosi dėsnį. Pats šis dėsnis yra abstrakcija, abstrakti formulė, kurios, kaip *visuotinio tvarkos* principo, produktyvumas pasireiškia jį pritaikius empirinių faktų gausai. Visas vystymasis, pasak Spencerio, viena vertus, yra perėjimas iš pakrikos į rišlesnę visumos būklę (integracija), kita vertus, tai perėjimas iš neapibrėžto vienodumo į apibrėžtą nevienodumą (dezintegracija). Viena vertus, jis yra materijos sankaupa atiduodant judėjimą, kita vertus, sutelktos materijos atsipalaidavimas didėjant nuosavam dalių judėjimui ir dėl to — judėjimo priėmimas iš išorės. Vis stipresnė šių abiejų tendencijų sąveika suteikia visuminiam vystymuisi kryptį į vis apimlesnį ir kartu į vis gausiau suskirstytų visumų atsiradimą. Planetų atsiradimas iš chaotiško ūko iliustruoja šį vystymąsi taip pat, kaip ir atsiradimas organizmų pasaulio, pradedant mikroskopiniais protoplazmos gniužulėliais ir baigiant prie įvairių gyvenimo sąlygų prisitaikiusiomis daugialąstėmis būtybėmis. Tai taip pat kelias iš instinktyvaus visuotinio jausmo protrūkio į įvairių juslinių pojūčių išsiskaidymą ir diferenciaciją, arba kelias iš paprasto refleksinio mechanizmo per instinktus į intelektą, arba kelias iš ordos į modernią valstybę ar dirbtinį modernaus ūkinio gyvenimo

darbo pasidalijimą. Šioje Spencerio sistemos struktūroje aiški yra ir giminystė, ir priešprieša kitoms dviem didžiosioms XIX amžiaus pasaulio pažinimo sistemoms, kurios pasaulį mėgino vaizduoti kaip vieną vystymąsi veikiant vieningam dėsniui, t.y. Comte'o ir Hegelio sistemoms. Spenceris nori perimtus nepakeistus atskirųjų mokslų *rezultatus* vainikuoti savo filosofinėmis abstrakcijomis ir šias vėlgi sugyvinti bei iliustruoti gausiais empiriniais atskirųjų mokslų pavyzdžiais. Hegelis įtraukia dažnai pakeistus ir sutvarkytus atskirųjų mokslų rezultatus į dialektinę minties seką, kuri, kaip filosofinės sąvokos raida iki pat konkretybės, turi atspindėti būties loginę ir laiko raidą. Galiausiai etika: moraliniai priesakai bei vertinimai yra paveldėto kartų patyrimo išraiška, kalbanti apie socialinio organizmo, taigi ir jį sudarančių individų sveikatą. Tiksliau sakant, mes turime skirti moralę, būdingą dar besivystančioms, todėl dar kovojančioms prieštaringoms visuomenėms, kur vyrauja įtampa tarp draugų ir priešų, tarp konkuruojančių, dar į visumą su savo diferencijuota funkcija neįsijungusių grupių nuo galutinės moralės, būdingos ateities visuomenei ir apimančios visą žmoniją, kuri pasižymi nepaprastai tobula diferenciacija ir individualybių suklestėjimu. Šioje ateities visuomenėje, kuri formuojasi pagal visuotinį vystymosi dėsnį, galios visuotinė teisingumo moralė, palaikoma ne atlygio ar bausmės laukimo, bet paveldėto jausmo. Priešingai negu Comte'as ar Hegelis, Spenceris yra individualistas kaip ir Millis ar Benthamas; priešingai socializmui, kuris suvienodintus individus visiškai pajungia valstybės tarnybon, Spenceris teigia liberalųjį idealą, pasikliaudamas savaime vykstančio vystymosi eiga, ekonominiame gyvenime jis preferuoja laissez faire, o ne valstybės kišimąsi.

Spencerio evoliucijos sąvokai, kuri pasaulio vystymąsi regi vykstantį pagal vieną griežtą dėsnį, vėliau Bergsonas priešpriešins savo „kūrybinio", taigi tam tikra prasme neapskaičiuojamo, „laisvo" arba laisvei paliekančio erdvę vystymosi sąvoką. Anksčiau ANDRÉ LALANDE'AS (Andrė Lelandas, 1867–1963) atkreipė dėmesį į disoliucijos, išsiskaidymo principą („Disoliucija, kaip priešpriešta fizinių ir moralinių mokslų evoliucijai", 1899), priešingą evoliucijai bei vystymuisi, kuris vyksta augančio suvienodinimo ir diferenciacijos dėka. Tas principas pasireiškia fiziniame pasaulyje didėjančiu energijos išsisklaidymu (entropijos dėsnis), biologiniame gyvenime — visų gyvybės procesų nukreiptumu į mirtį, dvasiniame gyvenime — individų suvienodėjimo, nacionalinių ir klasinių prieštaravimų nykimo tendencija, visuotinių idealų įsivyravimu, mąstymo ir jautimo nuasmenėjimu.

Darvinizmas dar kartą įgauna filosofinę reikšmę *pragmatistinėje* pažinimo teorijoje, kuriai atstovauja anglų bei amerikiečių pragmatizmas, bet randasi sekėjų ir Vokietijoje, pvz., Nietzsche ir Vaihingeris. Jos pagrindinė mintis ta, kad sprendinys yra teisingas, jei praktikoje pasiteisina iš jo išplaukiančios išvados, apskritai iš jo kylantis praktinis požiūris į pasaulį: *tiesa* — tai praktinis *naudingumas*. Žmogus nėra stebintis intelektas, bet veikianti būtybė, jis egzistuoja „šio", t.y. savo, pasaulio centre, ir šis pasaulis priklauso nuo jo, kaip ir jis — nuo pasaulio. Tiksliau sakant, galiausiai egzistuoja netgi ne „šie" žmonės, bet skirtingi žmonių tipai, kurių kiekvienas gyvena savo pasaulyje, arba, kitais žodžiais, savo pasaulėvaizdyje. Tačiau žmonių tipai su savo tikėjimu, su savo pasaulio vaizdu yra veikiami atrankos, būdingos kovai už būvį. „Tiesa" — taipogi atrankos produktas: teisinga tai, kas pasiteisina, t.y. pasaulėvaizdis, kuris juo tikinčiam žmogui suteikia didžiausią gyvybinę jėgą ir sugebėjimą prasimušti. Tačiau apie ypatingą pragmatizmo formą bus dar kalbama paskutiniame skyriuje.

4. XIX AMŽIAUS VIDURIO VOKIEČIŲ FILOSOFIJA: HEGELIO MOKYKLA, MATERIALIZMAS, INDUKCINĖ IDEALISTINĖ METAFIZIKA

Jau Hegelio gyvenamuoju metu jo filosofija, savo uždara sistemine sandara, taip pat atskiromis idėjomis būdama ypač patraukli bei paveiki, darė įtaką ne tik filosofijai, bet ir visiems dvasios mokslams, teologijai ir teisei, istorijai ir menotyrai. Hegelizmas daug labiau už kantizmą buvo vaisinga ir vyraujanti vokiečių mokslinio gyvenimo srovė. Žinoma, ne neginčijama. Jau Hegelio Berlyno laikotarpiu iškyla vadinamoji „istorinės mokyklos", pvz., Savigny (Savinji), opozicija prieš konstruktyvų Hegelio istorijos traktuotės būdą ir prievarta į istorijos tėkmę įtrauktą teleologiją. Nors ši teleologija neatnešė iš išorės kaip Fichte's istorinis moralizmas įvykių vertinimo požiūrio bei kriterijaus, o mėgino iš pačios istorijos kildinti pradinį jos tapsmo dėsnį, visgi buvo pasigesta pagarbos grynam istoriniam faktui, polinkio ir siekio tiksliai jį išaiškinti. Kaip sakė „istorinės mokyklos" išugdytas istorikas L.V. Ranke, jis norėjęs panaikinti savo Aš, kad pamatytų daiktus tokius, kokie jie iš tikrųjų yra. Be to, pabrėždama „istorinės tikrovės teisingumą" apskritai, teigdama, jog tą istorinę tikrovę — teisę, valstybinę santvarką, religingumą, epochos ir tautos meną — reikia traktuoti kaip nesąmo-

ningai viešpataujančios ir kuriančios „tautos dvasios“ savaime vertingą ir saugotiną kūrinį, o ne tik kaip pereinamąjį vystymosi tašką ar galutinio tikslo priemonę ar pakopą, istorinė mokykla buvo tam tikrais saitais susijusi su romantizmu ir su senaisiais romantiškaisiais Hegelio racionalizmo priešininkais.

Savarankiškėjantys konkretūs istoriniai tyrimai atsiriboja kartu su „istorine mokykla“ nuo Hegelio bei jo metodo. Tačiau greta pasireiškia dar aštresnė priešpriešа: tarp Schellingo–Hegelio gamtos filosofijos (kuri iš pradžių veikė kai kuriuos gana žymius gamtos tyrinėtojus, tarp jų Lorencą Okeną) ir naujai bepražystančios matematinės ir *eksperimentinės* gamtotyros. Taip abiejose srityse, ir istorijoje, ir gamtos pažinime, atsiveria praraja tarp atskirųjų mokslų, kurie išplėtoja savus „tikslaus“ faktų išaiškinimo ir priežasčių tyrimo metodus, ir spekuliatyviosios filosofijos. Šioje kovoje pirmiausia lemta pralaimėti filosofijai, ir tai pasireiškia sparčiu Hegelio mokyklos žlugimu bei išnykimu.

Prie to, žinoma, prisidėjo ir pačioje mokykloje iš pat pradžių slypėję latentiniai prieštaravimai, sąlygoję „dešiniųjų“ ir „kairiųjų“ (senųjų ir jaunųjų hegelininkų) skilimą; tai buvo prieštaravimai dėl religinių ir politinių dalykų. Galiausiai „kairysis“ sparnas susiliejo su filosofijai priešiškai nusiteikusių gamtotyrininkų propaguotu materializmu, o „dešinysis“ — su į konservatyvumą linkstančiu teizmu, kuriam — nepriklausomai nuo Hegelio ir polemiškai nusistatę jo sistemos atžvilgiu — atstovavo IMMANUELIS HERMANNAS FICHTE (Joh. Gottliebo sūnus, Imanuelis Hermanas Fichtė, 1796–1879), HERMANNAS ULRICIS (Hermanas Ulricis, 1806–1884) ir CHRISTIANAS HERMANNAS WEISSE (Kristianas Hermanas Vaisė). Ta priešpriešа latentiškai buvo būdinga ir pačiam Hegeliui, kurio konservatyvų požiūrį į krikščionybę buvo taip pat sunku sujungti su filosofijos bei jos abstrakčios tiesos apie religiją iškėlimu virš religijos su tik simboline pastarosios tiesa, kaip ir individualaus nemirtingumo idėja — su „subjektyviosios dvasios“ (individualaus psyche) pajungimu „objektyviajai dvasiai“ teisėje, valstybje ir istorijoje, arba asmeninio ir transcendentinio Dievo idėją — su „absoliučia dvasia“, viešpataujančia kultūros istorijoje ir galiausiai save pačią suvokiančia filosofijos istorijoje.

Tikrasis postūmis, skatinęs dvasias skirti religijos srityje, buvo DAVIDO FRIEDRICHO STRAUSSO (Davido Frydricho Štrauso, 1808–1874) žinoma knyga „Jėzaus gyvenimas“ (1835): jei gamta yra „idėjos kitabūtis“, tai ji negali būti sukurta asmeninio Dievo savivalės aktu, ir jos dėsniai negali būti sulaužyti per stebuklą; Die-

vas gali būti tik visybė (Allwesen), kuri tik žmoguje įgauna asmeninę sąmonę. O Šventoji istorija nėra žmogaus Jėzaus istorija, Naujasis Testamentas — ne istorija, o mitas, bendruomeninė kūryba, kuri nesąmoningai simboliškai Jėzaus likime pavaizduoja žmonijos likimą. „Dešinieji" hegelininkai, tokie kaip Göschelis (Gešelis) arba Gableris, priešingai šiam posūkiui į ryžtingą panteizmą, pabrėžia, kad būtent pagal Hegelį aukščiausia dvasios esmė yra asmeninė būtis, tačiau asmuo absoliučia prasme yra tik Dievas; žmogui skirta juo tapti ir taip nugalėti mirtį, atskirybės laikinumą bei menkumą. Tai įvyksta susijungus su Dievu, ir šis susijungimas gali įvykti tik per Dievažmogio asmenį.

Straussas iš hegelizmo pereina į panteizmą, kuris susijungia su negilia šiapuse religija, optimistiniu tikėjimu pažanga ir kultūra (knyga „Senasis ir naujasis tikėjimas", 1872, kuri buvo tipiška septyniasdešimtųjų metų išsilavinusiai Vokietijai ir kurią vėliau pirmuosiuose „Nesavalaikiuose svarstymuose" triuškinančiai sukritikuoja Nietzsche). O LUDWIGO FEUERBACHO (Liudvigo Fojerbacho, 1804–1872) kūryboje mes matome perėjimą iš hegelizmo į Jakobo Moleschotto (Molešoto), Ludwigo Büchnerio (Liūdvigo Biuchnerio, „Jėga ir medžiaga", 1854), Carlo Vogto (Karlo Fogto) materializmą. Jau 1830 metais jis, dar remdamasis Hegelio pozicija, „Mintyse apie mirtį ir nemirtingumą" (traktatas, kuris padarė neįmanomą jo akademinę karjerą) paneigė asmeninį sielos gyvavimą po mirties (taip pat ir tokį norą kaip sublimuotą egoizmą). 1843 metais „Pagrindiniuose ateities filosofijos bruožuose" jis atmeta Hegelio racionalizmą radikaliojo sensualizmo naudai: pojūčiai ir tik pojūčiai yra pažinimo pagrindas, realusis pasaulis iškyla mums jutimo organų paliudijimuose, ir savo esme šis pasaulis yra kūnas, gamta. Žmogus — tai gamtos dalis, jį pažinti — filosofijos uždavinys, taigi filosofija esanti gamtos mokslu besiremianti antropologija. Hegelis, remdamasis žmogaus dvasia, siekia pažinti gamtą, o Feuerbachas, remdamasis gamtos pažinimu, nori pažinti žmogaus dvasią, nes kitos „dvasios" nėra. Gamta amžina, laikyti ją sukurta Dievo reiškia ją, suprantamą ir natūralią, aiškinti remiantis tuo, kas nesuprantama ir nenatūralu. Veikiau dera paaiškinti, kaip žmogui ateina į galvą Dievo vaizdinys bei religinės idėjos. Taip prasideda Feuerbacho religijos filosofija, savarankiškiausias ir svarbiausias jo atlikto darbo rezultatas („Krikščionybės esmė", 1841, „Teogonija", 1857). Žmogus Dievą susikuria pagal savo paveikslą kaip savo troškimų idealą, religija yra fantazijos būdu patenkintas žmogaus laimės troškimas. Todėl religijos tipas kinta kartu su žmogumi bei jo troškimų pobūdžiu.

Graikas norėjo laimingo, ilgo šiapusio gyvenimo ir jo gėrybių, todėl jis susikūrė Olimpo dievų pasaulį. Žydo svajonė buvo jėga, todėl jis išgalvojo vieną nematomą Dievą, kuris sukūrė pasaulį iš Nieko ir žmones valdė griežtai įsakydamas: „Tu privalai". Krikščionis ilgėjosi išsivadavimo iš kankinančių rūpesčių, vargo, lytinio instinkto gėluonių, todėl jo fantazijoje iškilo krikščioniškasis dangus su amžina palaima, su Dievo meile ir išganymu. Visur religija yra žmonijos vaikystės sapnas, tačiau ją turi pakeisti žemėje pasiekiamos žmonijos laimės troškimas ir aiškus jos įgyvendinimo priemonių žinojimas. Religiją turi pakeisti mokslas, kultūra ir humanizmas.

Religinius prieštaravimus papildo politiniai: prieš konservatyvią paties Hegelio poziciją ir jo mokyklos „dešiniuosius" (jiems šiuo atžvilgiu priskirtinas ir Straussas) stoja politiniai radikalai — jaunahegelininkai. Paties Hegelio sistemos esmė glūdi „dedukcijoje", to, kas yra, pateisinime, o jaunahegelininkams, 1848 metų amžininkams ir šalininkams, priešingai, tai, kas yra, yra tai, ką reikia įveikti, jų filosofija siekia tarnauti revoliucinei veiklai. Čia pirmiausia reikės minėti KARLĄ MARXĄ (1818–1883) — garsiausią mąstytoją ir originalaus Hegelio metodikos tęsinio kūrėją. Ir jis tam tikra prasme iš „idealizmo" žengia į „materializmą", iš Hegelio — į gamtamokslį, tačiau tai jis daro kitaip, daug giliau negu Feuerbachas, be to, jis išsaugo pagrindinę Hegelio dialektinio vystymosi idėją. Jo ir Friedricho Engelso atstovaujama *„materialistinė istorijos samprata"* („Komunistinis manifestas", 1848, „Politinės ekonomijos kritikos" pratarmė, 1859, Engelso „Šeimos kilmė", 1884, ir traktatas prieš Dühringą, 1878) lemiamu istorinės konsteliacijos ir raidos veiksniu laiko ekonominius santykius. Nuo jų pirmiausia priklauso visuomenės struktūra, jos susiskaidymas į klases ir faktinis jėgų pasiskirstymas, taip pat politinės valdžios formos ir galiausiai dorovinių ir religinių, mokslinių ir filosofinių pažiūrų „ideologinis antstatas". Klasinis susiskaidymas, visuomenės susiskaldymas į išnaudojančiąsias, turinčias gamybos priemones, ir išnaudojamąsias, tik savo darbo jėga disponuojančias klases, sąlygoja ilgalaikę priešpriešą, iš kurios kyla istorinis procesas: visa istorija yra klasių kovos istorija. Tačiau iki šiol engiamosios bei išnaudojamosios klasės pergalingai, revoliucingai gali sukilti tik tada, jei dėl iš dalies būtinos, iš dalies nuo neapskaičiuojamų momentų (išradimų) priklausančios ekonominės raidos viešpataujančioji klasė praranda ekonominę reikšmę, tampa tik vartotojų, bet ne gamintojų sluoksniu, o jos viešpatavimas — *tik* politiniu, ir šitaip jos buvimas virsta ekonominės plėtros kliūtimi. Taip buvo su feodalų viešpatavimu Prancūzų revoliucijos metu,

kai turtinga buržuazija užgrobė politinę valdžią, o šiandien artėjanti akimirka, kai proletariatas, laisvų samdomų darbininkų sluoksnis, *gali* ir *turi* gamybos priemones perimti iš mažumos, iš konkurencinėje kovoje dar užsilikusių kapitalistų, į nuosavas rankas, į milžiniškos visuomenės rankas. Ir tai reikalinga tam, kad ekonomika neprarastų gamybinių jėgų ir dėl katastrofinių krizių bei kultūrinio regreso nebūtų nublokšta į primityvias fazes. Savo svarbiausiais bruožais istorija yra būtinas procesas, sąlygojamas nuosavo raidos dėsnio, istorija — tai klasių kovos istorija, kurios aukščiausias ir *galutinis taškas* yra lemiama buržuazijos ir proletariato kova: mat perėjus gamybos priemonėms visuomeninėn nuosavybėn, jas suvisuomeninus, kartu apskritai panaikinamas klasinis susiskirstymas. Todėl su ateities socializmu pasibaigia istorijos būtinybė, žengiamas žingsnis iš (istorijos) būtinumo į (individo) laisvę. Priešistorinių laikų pirmykštis komunizmas, nuolat gilėjantys istorinio arba gamybos priemonių privatinės nuosavybės laikotarpio klasiniai prieštaravimai ir ateities socializmas yra trys dideli visuomeninės raidos tarpsniai, kurie santykiauja vienas su kitu kaip tezė, antitezė ir sintezė. Tačiau tą paskutinį žingsnį tikslo siekiantis ir *klasiniu požiūriu susipratęs* proletariatas turi įvykdyti tiesioginiu veiksmu, jam turi būti pasirengta ir į jį pašaukta — šiomis rekomendacijomis filosofas ir politinės ekonomijos teoretikas Marxas tampa agitatoriumi ir partijos steigėju.

Savotiška priešprieša socializmui yra individualistinis keistos MAXO STIRNERIO (Makso Štirnerio, Kasparo Šmito pseudonimas, 1806–1856) knygos „Vienintelis ir jo nuosavybė“ anarchizmas. Ši knyga, pasirodžiusi 1845 metais, išdavė jį esant jaunahegelininku, o jos kritinis radikalizmas yra tipiškas mokyklos irimo simptomas. Ši sąmojinga ir įmantri knyga supriešina „vienintelį“, veikiantį tiesiog pagal savo norą bei valią, ir „apsėstąjį“, t.y. apimtą kokių nors idėjų ar šmėklų (žmonijos, tėvynės, tautos, dorybės, dievo, taip pat pinigų ar nuosavybės). Stirneris tyčiojasi iš visų — ir iš komunistų, Feuerbacho, ir iš pamaldžių katalikų ar protestantų, apkvaitusių patriotų bei romantikų.

Jau buvo kalbėta, kad šimtmečio viduryje, kai suiro Hegelio mokykla, filosofija pradėjo trauktis, ją ėmė stelbti gamtos mokslas. Įsivyrauja tikslaus faktų pažinimo idealas, kuris šiaip ar taip sutarė su pozityvistine kryptimi, būdinga Prancūzijos ir Anglijos filosofijai, o ne spekuliatyvioms Fichte's, Schellingo ar Hegelio sistemoms. Dėl to Vokietijoje susidaro ypač aštraus posūkio, lūžio situacija. Kita vertus, kai kurie mąstytojai išsaugo filosofinį–spekuliatyvinį polin-

kį, t.y. siekia sukurti visuminį pasaulėvaizdį, apimantį gamtą ir dvasinį gyvenimą ir užbaigiantį pasaulio bei gyvenimo supratimą, kuris taip pat labiau negu kokio nors Büchnerio ar Carlo Vogto materializmas patenkintų sielą ir jausmus netgi tuo atveju, jei šis metafizinis žvilgsnis siūlytų tik galimybes, tik daug mažiau patikimas negu tiksliųjų mokslų rezultatai hipotezes. GUSTAVAS THEODORAS FECHNERIS (1801–1887) ir HERMANNAS LOTZE (Hermanas Locė, 1817–1881) išėjo gamtamokslinę mokyklą, Fechneris — kaip fizikas, Lotze — kaip gydytojas ir fiziologas, vėliau abu mėgino gamtamokslinius metodus perkelti į psichologiją (Fechneris: „Psichofizikos elementai“, 1860, Lotze: „Medicininė psichologija“, 1852), abu, teigdami, kad patyrimas yra vienintelis bet kokio pažinimo pradinis taškas, atmetė aprioriniais principais grindžiamą natūrfilosofiją. Fechneris, puoselėdamas visur esančios sielos bei psichofizinio paralelizmo idėją, nutiesia tiltą iš gamtos mokslo į metafiziką: kadangi gyvūnų ir augalų karalystės nenutrūkstamai pereina viena į kitą, mes neturime teisės nepripažinti augalams psichinio gyvenimo („Nana arba apie augalų psichinį gyvenimą“, 1848). Tačiau kodėl negalėtų sielos turėti ir žvaigždynai? Subtilūs Fechnerio išvedžiojimai, kurie, didžiąja dalimi, žinoma, labiau nusipelno „sąvokų poezijos“ vardo, vaizduoja analogijas tarp žemės ir organizmų „gyvenimo“, kad vainikuotųsi mintimi apie pasaulio sielą ir viso sielos gyvenimo nesugriaunamumą („Zendavesta arba apie dangiškus ir anapusinius dalykus“, 1851). Lotze's pradinis taškas yra mintis, jog atskirų daiktų sąveika pasaulyje reikalauja, kad juos apimtų bendras substancialus pasaulio pagrindas. Toks pagrindas jam yra dvasia, taigi asmenybė, kadangi ji esanti viso *dvasiškumo*, kaip ir kūniškumo, ištakos. Gamtoje viešpatauja griežtas mechaninis dėsningumas, tačiau ir ši mechaninė gamta galiausiai turi tarnauti vienam aukštesniam tikslui, mechaninis požiūris į gamtą turi įsijungti į teleologiją. Skirtingai nuo psichofizinio Fechnerio paralelizmo Lotze laikosi kūno ir sielos (nesuvokiančios sielos substancijos) sąveikos idėjos, taip pat jis priešingai Fechnerio panteizmui linksta į teizmą („Mikrokosmas“, 1854/64, „Metafizika“, 1879).

Prie jų abiejų prisijungia WILHELMAS WUNDTAS (Vilhelmas Vundtas, 1832–1920), taip pat pradžioje gamtotyrininkas (fiziologas), vėliau, kaip ir Fechneris, „eksperimentinės psichologijos“ pagrindėjas ir pirmojo psichologijos instituto kūrėjas. Ir jis siekia tikslų faktų mokslą papildyti patirtimi besiremiančia, hipotetiškai atskirųjų mokslų rezultatus apibendrinančia metafizika. Ši metafizika idealistinė: fizinis pasaulis yra reiškinys, mūsų vidiniame paty-

rime suvokiama gyva psichinio gyvenimo srovė (Wundtas neigia daiktišką sielų substanciją) yra galutinė tikrovė, kuriai skirtingai nuo „materijos" būdingas kūrybiškumas, valia.

Kitaip negu trys minėti iš gamtotyros atėję mąstytojai EDUARDAS VON HARTMANNAS (Eduardas fon Hartmanas, 1842–1906) rėmėsi vokiečių idealizmu ir iš pradžių siekė („Nesąmoningumo filosofijoje", 1868) tam tikros Hegelio ir Schopenhauerio sintezės: viena pagrindinė kūrybinė daiktų esmė, „nesąmoningumas", yra pasaulinė valia, kuri siekia išsilaisvinti; bet nuo pat pradžių jai būdinga dvasia, inteligencija, kuri galiausiai yra ir išsilaisvinimo priemonė. Tačiau ir Hartmannas bando savo filosofinę spekuliaciją pagrįsti į specialiuosius mokslus orientuota minties eiga, jis yra vienas pirmųjų ryžtingų „neovitalizmo", apie kurį bus dar kalbama kitame skyriuje, gynėjas biologijoje.

Greta E.F. Hartmanno, RUDOLFAS EUCKENAS (Rudolfas Oikenas, 1846–1926) buvo vienas iš nedaugelio mąstytojų, kurių kūryboje vokiečių idealizmo tradicija, kartu su Lotze's įtaka, be griežto lūžio perėjo į dabartinę vokiečių filosofiją. Su Lotze Euckeną jungia tikėjimas vienu asmeniniu, dvasiniu pasaulio pagrindu, taigi priešpriešа natūralizmui. Šis jo tikėjimas įgauna visą gyvenimą persmelkiančios idealistinės pasaulėžiūros (suprantamos daugiau populiaria, o ne specifine prasme) postulato pobūdį. Dvasiškumo primato įrodymą Euckenas randa istorijoje, t.y. vertybes kuriančiame tautų kultūriniame bei dvasiniame gyvenime, kurio vien gamtos dėsniais nepaaiškinsi. Istorijoje atsiskleidžiantis dvasios gyvenimas yra kai kas daugiau negu atskirų žmonių sielų produktas, jis yra aukštesnė sfera, nors ir atstovaujama individualių žmonių: „noologija" nėra psichologija. Šituo dvasinio pasaulio atskyrimu nuo psichinio pasaulio ir nuo gamtos priežastingumo mes matome Euckeną sekant Platono ir Hegelio idėjomis („Dvasinio gyvenimo vienybė žmonijos sąmonėje ir veikloje", 1888, „Kova už vieną dvasinį gyvenimo turinį", 1896, „Religijos tiesa", 1901, „Gyvenimo prasmė ir vertė", 1908).

5. FILOSOFIJA IKI ANTROJO PASAULINIO KARO

Aštuoniasdešimtųjų ir devyniasdešimtųjų metų filosofijai, ypač Vokietijoje, būdinga istorizmo tendencija. Ne tik todėl, kad daugybė darbų buvo skiriami filosofijos istorijai (ypač pažymėtini dideli ir puikiai parašyti iš sistemos kūrimo į istorijos tyrinėjimą pereinančių hegelininkų KUNO FISCHERIO ir JOHANO EDUARDO ERD-

MANNO darbai), bet siekiama naujai pagrįsti filosofiją, remiantis tam tikromis praeities sistemomis ir toliau plėtojant jas: atsiranda neokantizmas, vėliau — neofichtizmas, neohegelizmas, neofryzianizmas (LEONARDAS NELSONAS Getingene, 1882–1927). Popiežiaus Leono XIII 1879 metų rugpjūčio 4 dienos enciklika davė postūmį *neotomizmui* katalikiškoje filosofijoje, kurios žymiausi laimėjimai Vokietijoje ir už jos ribų — Hertlingo, Bäumkerio, Grabmanno, Brunetiére darbai — buvo filosofijos istorijos srityje. Svarbiausia ir vaisingiausia iš šių krypčių, be abejonės, yra *neokantizmas*. Jo pradžia Vokietijoje siekia tuos laikus, kai vėl nubundanti filosofinė sąmonė pradėjo kovoti prieš vienpusį gamtos mokslo ir lėkšto bei grubaus materializmo, kuris save laikė moksline pasaulėžiūra, viešpatavimą. HERMANNAS V. HELMHOLTZAS (Hermanas f. Helmholcas, 1821–1894), vienas žymiausių laikotarpio gamtotyrininkų, buvo pirmasis, pabrėžęs, kad pats gamtos mokslas negali apsieiti be filosofinio, būtent gnoseologinio—teorinio savo pagrindinių sąvokų apibrėžimo bei interpretavimo. Jis iškėlė Kantą, kuriam filosofija buvo kaip tik pažinimo teorija, o ne spekuliacija. Panašios pozicijos laikėsi vėliau Marburgo profesorius FRIEDRICHAS ALBERTAS LANGE (Frydrichas Albertas Langė, 1828–1875) knygoje „Materializmo istorija“ (1866). Jis pripažįsta, kad ne tik gamtotyra, tiksliai tirianti faktus, bet ir „materializmas“, visą tikrovę tapatinantis su „materialių“ dalių judėjimu erdvėje ir laike, yra visiškai teisėtas tyrinėjimo principas bei dėstymo priemonė; jis būtų klaidingas tik tada, jei pretenduotų būti metafizika, jei siektų pažinti pasaulio esmę. „Materija“ nėra daiktas savaime, bet intelekto sugalvota sąvoka, tai jokia tikrovė, „materijos“ prielaida yra suvokianti ir pažįstanti sąmonė, kurios, anot Kanto pažinimo teorijos, negalima mąstyti atvirkščiai — kaip atsiradusios iš materialios būties. Prie Helmholtzo raštų ir Lange's knygos prisijungia temperamentingas kantininko OTTO LIEBMANNO (Oto Lybmano, 1840–1912) jaunystės veikalas „Kantas ir epigonai“ (1865), parodantis klystkelius, kuriais nuėjo filosofiniai Kanto sekėjai, pražūtingo filosofijos ir gamtos mokslo susiskaldymo tikrieji kaltininkai. Kiekvienas Liebmanno knygos skyrius baigiasi refrenu „atgal prie Kanto“.

Taigi ko mokė Kantas? Kokia buvo tikroji jo filosofijos ir jo filosofinio metodo prasmė? Į šį klausimą mėgino atsakyti savo trijuose giliuose darbuose HERMANNAS COHENAS (Hermanas Kohenas, 1842–1918), kaip ir Lange, profesoriavęs Marburge. Tie darbai — „Kanto patyrimo teorija“ (1871–1885), „Kanto etikos pagrindai“

(1877) ir „Kanto estetikos pagrindai" (1889), — žinoma, yra ne tik istorinė apžvalga, kartu juose pradedama vidinė Kanto kriticizmo plėtotė, kuri vėliau, atsipalaidavus nuo pradinio istorinio sumanymo, pabaigiama trijuose vėlesniuose veikaluose: „"Grynojo pažinimo logika" (1902), „Grynosios valios etika" (1904) ir „Grynojo jausmo estetika" (1912). Filosofijos uždavinys — suvokti žmogiškosios kultūros prasmę ir tikslą trimis pagrindiniais aspektais: mokslo, teisės ir meno. Kaip sakė Kantas, pažinti — reiškia ne atspindėti išorinę, savaime esančią tikrovę, bet perdirbti duotą medžiagą. Tik mes skiriamės nuo Kanto tuo, kad nežiūrime į pačią šią „medžiagą" kaip į tvirtai ir apibrėžtai „duotą". Ji veikiau nuolat egzistuoja mūsų sąmonėje, būdama intelektualiai apdorota ir apibrėžta, kiekvienas „pojūtis" ir „suvokimas" jau yra intelektualiai, konceptualiai žymėtas, bet kartu juose glūdi tolesnio pertvarkymo į mąstymo turinį *uždavinys*. Taigi iš tikrųjų esama tik vieno, į begalybę nusidriekiančio pažinimo *proceso*, t.y. „duotybės" matematizavimas ir logizavimas; to proceso viename gale yra neįsivaizduojama tik „duotybė", tiksliau sakant, „tai, kas užduota", o kitame gale — Kanto „idėjos" prasme, idėjos, kuri niekad negali tapti hegeliška „tikrove", — visiškai išspręsta užduotis, grynajame prote konstruojamo objektų pasaulio „ribinė sąvoka", visiškas neapdoroto *„fakto"* nugalėjimas *protu*. Tačiau šio proto rezultatas yra kartu subjektyvumo — visa, kas tik faktiška, kiekvienas „pojūtis" yra subjektyvus — pakeitimas objektyvumu, tuo, kas *visur galioja*. Mat objektyvumas yra visuotinis galiojimas, „objektų pasaulis" — tai pasaulis, kurį kuria *vienas* protas arba kuris jį atitinka. Mokslo prasmė yra niekad nepabaigiamas individualaus vaizdinio nugalėjimas visuotinai galiojančiu mąstymu. Tačiau analogiškas procesas būdingas ir žmogaus veiklai bei ketinimui, kaip procesui, kuriame žmogiškoji visuomeninė būtis ir veikla užpildoma praktiniu protu Kanto dorovės dėsnio prasme ir begalybėje glūdinčiu tobulos teisinės valstybės tikslu, realizuojančiu socialinio teisingumo idealą. (Coheniškajame neokantizmo variante jaučiamas polinkis į socializmą. Todėl iš jo kilo pastangos pakeisti materialistinį marksizmo pagrindą idealistiniu–kantiškuoju: Karlas Vorländeris, Maxas Adleris.) Gnoseologine prasme Cohenui ir jo mokyklai, kaip ir pačiam Kantui, idealu išlieka gamtamokslis su jo griežta pasaulio matematizacija ir logizacija, o etinėje–teisinėje srityje jie kovoja prieš grynai faktinę, istorinę teisės ir moralės interpretaciją ir už „teisingos teisės" idėją (Stammleris); (iš esmės idealistiniame) mene Cohenas įžvelgia siekimą išreikšti gryną, visuotinai galiojantį jausmo dėsniškumą. Pagaliau religija nėra iš tik-

rųjų savarankiškas kultūrinės sąmonės narys, ji iš esmės tapatinama su etika.

Sunkiai suprantami, bet filosofiškai itin patosiški Coheno raštai ir įspūdinga jo asmenybė labai prisidėjo suformuojant mokyklą (PAULIS NATORPAS, 1854–1925, ERNSTAS CASSIRERIS, WALTERIS KINKELIS, ALBERTA GÖRLANDAS). Tačiau „Marburgo mokyklos" saitai, mirus jos kūrėjui, pamažu atsipalaidavo, nepaisant žymios ERNSTO CASSIRERIO asmenybės (Ernstas Kasyreris, 1874–1945; „Substancijos sąvoka ir funkcijos sąvoka, 1910, „Simbolinių formų filosofija", 1923 ir kt., „Esė apie žmogų", 1944, „Filosofija ir tikslusis mokslas", 1969). Dažnai įžvalgūs, bet kartu gerokai vienpusiai ir schematiški yra šios mokyklos atstovų filosofijos istorijos kūriniai, kurie mėgina neokantiškai interpretuotą Kanto filosofiją susieti su ankstesniais filosofais, pirmiausiai su Platonu.

Tam tikrų sąlyčio taškų ir skirtumų buvo tarp Marburgo neokantininkų ir WILHELMO WINDELBANDO (1848–1915) bei HEINRICHO RICKERTO (1863—1936). Ir pastarieji rėmėsi filosofiniu Kanto idealizmu: apie objektą gali būti kalbama tik kaip apie *objektą, esantį subjektui*, mąstančiai sąmonei. Žinoma, tai priklauso ne nuo individualios pavienio asmens Aš sąmonės, bet nuo „sąmonės apskritai", to viršasmenio Aš, kuris primena Fichte's mokslo teorijos Aš: Rickertas ir jo mokiniai labiau negu Cohenas linksta peržengti Kantą ir eiti vokiečių idealizmo, ypač Fichte's, kryptimi. Į pirmą vietą iškyla „privalėjimo" sąvoka: pažinimas nėra (kaip Cohenui) atspindintis išorinės tikrovės įsivaizdavimas, jis yra mąstymas pagal apibrėžiančius *normatyvius* logikos *dėsnius*. Šie dėsniai pasako, kaip mes *privalome* mąstyti, mūsų pažinimas yra „teisingas", tada ir tiek, kada ir kiek jis atitinka šį privalėjimą; mūsų mąstymui kryptį ir prasmę suteikia ne „transcendentinė", mūsų sąmonei išoriška *būtis,* bet „transcendentinis privalėjimas", prieš mus esantis idealas arba normatyvioji sąmonė, galų gale galėtume sakyti: „galiojanti vertybė" (Rickertas: „Pažinimo objektas", 1892). Rickertui, kaip ir Cohenui, galutinis tikrasis filosofijos uždavinys — suprasti „kultūrą". Žmogus yra ne tik gamtinė būtybė, jis kuria „kultūrą". Tačiau tai reiškia ne ką kitą, o tai, kad ir jo veikla, ir jo mąstymas, ir jo elgimasis pajungti reikalaujančioms ir nukreipiančioms (ne priverčiančioms — privalėti nereiškia reikėti, privalėjimo prielaida yra laisvė) galiojančioms vertybėms. Svarbiausias filosofijos uždavinys — sistemiškai pateikti šias mūsų kultūrinį gyvenimą reguliuojančias ir tvarkančias vertybes (pateikti „atvira" sistema,

kuri suskirstytų, remdamasi principais, bet, gyvenimui ir istorijai plėtojantis, paliktų galimybę ir tą sistemą papildyti); Rickertas šio uždavinio imasi savo „Filosofijos sistemoje“ (1921). Pačių tų vertybių — tiesos, grožio, dorovės, šventumo, laimės — „galiojimas“ antlaikinis, jis nėra nei fizinė, nei psichinė, nei pagaliau ideali „būtis“. Sieloje glūdi „aktai“, kuriais mes išgyvename šias antlaikines vertybes, dvasinėje tikrovėje — „gėrybės“, kurias mes sukuriame, remdamiesi vertybėmis, arba kuriose yra realizuotos vertybės, nepriklausomai nuo mūsų veiklos: mokslas, menas, laisvos valios žmonių bendruomenė, Dievas arba dievų pasaulis, „laimę“ įgyvendinanti meilės bendruomenė. Gyvenimą normuoja vertybių *visuma*; jeigu kuri nors viena jų išskiriama ir jai gyvenime bei veikloje suteikiamas visuotinis galiojimas, tai atsiranda *vienpusės* pasaulėžiūros intelektualizmas, estetizmas, eticizmas, erotizmas ir t.t. Rickertas nepritaria ir šioms vienpusėms pasaulėžiūroms, ir „gyvenimo filosofijai“ (ji bus aptarta vėliau), pripažįstančiai aukščiausia, net vienintele vertybe patį „gyvenimą“, priešingai už jo nukreiptam į „vertybes“ gyvenimui, kuris tarnauja vertybėms, galima būtų taip pat sakyti: kuris tarnauja objektyviai dvasiai, kultūrai. Rickertui tikslas yra žmogus kaip kultūros gėrybių kūrėjas. Šis kūrimas vyksta istoriniame gyvenime, kurio vyksmą mums parodo *istorijos mokslas*. Cohenui, pačiam Kantui matematinė gamtotyra buvo iš esmės *pats* mokslas, tuo tarpu Windelbandas ir Rickertas gamtamoksliui, kaip „nomotetiniam“, atskirus daiktus surūšiuojančiam ir dėsniams pajungiančiam, bendrybės ieškančiam mokslui, priešstato istoriją, kaip individualizuojantį, „ideografinį“, atskirybe besidomintį pažinimą. Tačiau šią idividualybę istorijos mokslas išsirenka pagal jos reikšmę kultūros gėrybių kūrimui, jis nubrėžia išsivystymo gaires, sąlygotas kultūros vertybių. Tačiau pats istorikas nevertina, jis atranda tas gėrybes (valstybę, ekonomiką, meną, religiją) kaip visuotinai vertinamas ir laiko jas savo istorinio tyrinėjimo pagrindu.

Abiems šioms aptartoms neokantininkų kryptims (ir Rickertui) buvo artima grupė kitų mąstytojų, iš kurių minėtinas EMILIS LASKAS (1875–1915), BRUNO BAUCHAS (1877–1942), RICHARDAS KRONERIS (1884–1974). Šių krypčių klestėjimas jau praėjęs. Bendra joms yra tai, kad jos — būtent Kanto prasme — neigia metafiziką ir filosofiją apriboja pažinimo teorija bei etika, galiausiai pačią filosofiją paskiria tarnauti pozityviai vertinamai kultūrai. Tik vienu atveju akcentuojama gamtamokslio pažinimo teorija, kitu atveju — istorijos mokslas, vienu atveju etika iš esmės yra socialinė etika su socialinio teisingumo primatu, kitu atveju — kultūrinės kū-

rybos etika, objektyvių dvasios vertybių kūrimas Hegelio prasme. Tą metafizikos neigimą mes vėl randame teologiniame, vokiečių protestantizmo atstovo ALBRECHTO RITSCHLIO (Ritčlio, 1822–1889) pagrįstame neokantizmo variante. Remdamasis Kantu („protestantizmo filosofu", kuris skiriasi nuo Tomo, katalikybės filosofo, pirmiausia specifine protestantiška autonomiškos asmenybės ir geros valios, kaip vienintelės besąlygiškos vertybės, teorija), Ritschlis reikalauja griežtai atskirti žinojimą ir tikėjimą, tikėjimą grįsti vertybine sąmone, o moralę laikyti nepriklausomą nuo religijos.

Antimetafizinė ankstyvojo neokantizmo pozicija *Vokietijoje*, sąlygojama priešiškumo Schellingo ir Hegelio tipo natūrfilosofijai ir siekimo išlaikyti kontaktą su tiksliuoju gamtos mokslu, sąlygojo glaudesnį sąlytį, iš dalies net susijungimą su empirizmu bei pozityvizmu. Tai pasakytina ne apie iki šiol aptartas Marburgo ir Windelbando–Rickerto kryptis, kurios labai skiriasi, bet apie tokius mąstytojus kaip ALOISAS RIEHLIS (Aloyzas Rylis, 1844–1923), BENNO ERDMANNAS (Beno Erdmanas, 1851–1922) ir pirmiausia HANSAS VAIHINGERIS (Hansas Faihingeris, 1852–1933). Savo (po Coheno raštų svarbiausiame) veikale apie Kantą („Filosofinis kriticizmas", 1876–1879) *Riehlis* įsakmiai pabrėžia Kanto filosofijos ryšį su anglų empirizmu, taip pat — bet kokio pažinimo priklausomybę nuo mąstymo *ir* patyrimo. Pažinimo turiniai negali būti „dedukuoti", jie yra mums duoti ir yra nuoroda į daiktą savaime už sąmonės, daiktą, kurį mes galime pažinti tik iš jo apraiškų pastovių santykių, o ne iš jo tikrosios būties. Pasak Benno Erdmanno, mums pažįstant patyrimo faktai veikia kartu taip pat su mūsų intelekto, loginių mąstymo dėsnių reikalavimais (dėsnių, kurie, kaip prieštaravimo dėsnis, išreiškia tam tikrą mums egzistuojantį negalimumą — negalimumą pritarti prieštaringiems teiginiams). Pagrindiniai gamtos dėsniai ir gamtos pažinimo principai (kaip priežastingumo dėsnis), kuriuos mes laikome galiojančiais, nėra nei tik empiriniai, nei gryni mąstymo dėsniai, bet patyrimu paremtas bandymas suderinti gamtą su proto idealu (nes be stebimo gamtos procesų tėkmės vienodumo mes negalėtume gauti griežtai pagal priežastingumo dėsnius sutvarkytos gamtos idėjos). Būtent Erdmannas yra tipiškas atstovas paplitusios filosofijos krypties, kuri logiką siekia grįsti mąstymo psichologija, o logikos dėsnius, — žinoma, pripažįstant jiems tam tikros rūšies nesulaužomumą, negalimumą mąstyti juos kaip negaliojančius, — laikyti mąstymo dėsniais.

Hansas Vaihingeris savo knygoje „Tariamybės filosofija" (Die Philosophie des Als ob, 1911, bet pagrindinės dalys buvo parašytos

jau 1876–1878 metais) atstovauja amerikiečių–anglų pragmatizmui artimoms pažiūroms. Jis mėgina parodyti, kad mūsų pažinimas ir mąstymas moksle ir praktikoje visada turi reikalą su *fikcijomis*, sąmoningai klaidingomis, bet prieštaringomis prielaidomis, kurios vaidina gudrybių vaidmenį: tai be galo maži dydžiai, diferencialas matematikoje, atomas fizikoje, izoliuotas pojūtis ar vaizdinys psichologijoje, „ekonominio žmogaus" idėja politinėje ekonomikoje, juridinis asmuo, laisvės sąvoka moralėje. Visa tai yra pagalbinės prielaidos, kurios nėra „teisingos", kurios negali būti teisingos, tačiau jos našios: pačios savaime negalimos, jos kartu yra naudingos ir nepakeičiamos. Galiausiai „teisinga" yra tik patyrimo prognozė, išankstinis apskaičiavimas, jų tikroji būtis yra tų prognozių išsipildymas, jos prasmingos, nes jų dėka įmanomas praktinis mūsų elgesio reguliavimas. Reikia atkreipti dėmesį į skirtumą tarp šio kontinentinio (ir Nietzsche's, ir Vaihingerio) ir amerikietiškojo pragmatizmo: pastarasis tapatina padarytų prielaidų naudingumą su jų tiesa, o kontinentinis pragmatizmas teigia, kad tokių prielaidų „tiesa" veikiau yra tik jų praktinis tinkamumas, *taigi* tai fiktyvi tiesa.

Tiesa yra naudingumas, mąstymas ir pažinimas yra tikslingas, *gyvenimui* tarnaujantis veikimas: ši pragmatistinė mintis mus priartina prie filosofinio požiūrio, pagal kurį „gyvenimas" yra apskritai aukščiausia ir besąlygiška vertybė, kuriam ir filosofavimas galiausiai yra gyvenimo išraiška, o ne tiesos savaime pažinimas. Ši „gyvenimo filosofija" dar bus aptariama vėliau, kalbant apie Friedricho Nietzsche's asmenybę bei reikšmę, tačiau čia paminėtinas taip pat savitas mąstytojas ir sąmojingas rašytojas GEORGAS SIMMELIS (Georgas Zimelis, 1858–1918). Jo nedomina abstrakti idėja, bet konkretus, įvairiapusis, diferencijuotas žmogaus gyvenimas — gyvenimo formų įvairovė ir tos įvairovės tipiška *išraiška* visuomenėje, mene (reikia tik palyginti subtilias jo knygų apie Goethe ir Rembrandtą analizes) ir *filosofijoje*. (Jis taip pat yra vienas pagrindinių moderniosios visuomenės teorijos, sociologijos: „Sociologija", 1908, taip pat ir ekonominio gyvenimo filosofijos: „Pinigų filosofija", 1900, kūrėjų.) Tikrasis pozityvizmas atmeta metafiziką kaip žaidimą sąvokomis. Ir Simmelis yra pozityvistas, kiek jis laiko neįmanomą „įrodomą" metafiziką ir jos „įrodymus", nesvarbu, kokie jie būtų, matematiniai ar dialektiniai, traktuoja kaip išorinį priedėlį. Vis dėlto jį domina būtent metafizika, kaip pasaulio tipiško gyvenimo, tipiškų žmogaus dvasios nuostatų pasaulio atžvilgiu išraiška. Tuo Simmelis tampa vienu moderniojo *„dvasios istorijos"*

tyrinėjimo metodo kūrėju literatūros, meno ir filosofijos istorijoje. Tačiau šį metodą pagrindžiant labiausiai nusipelnė WILHELMAS DILTHEY'US (Vilhelmas Diltėjus, 1833–1911, nuo 1882 profesorius Berlyne).

Ir Dilthey'us yra pozityvistas, kai jis atmeta metafiziką kaip įrodomą mokslą. Jo „Humanitarinių mokslų įvadas" (1883), tęsiamas serijoje publikacijų „Filosofijos istorijos archyve" ir Berlyno Mokslų akademijos darbuose; iš tų publikacijų pirmiausia minėtinas apibendrinantis traktatas „Istorinio pasaulio struktūra humanitariniuose moksluose" (1910), kuris šiuo, metafizikos nugalėjimo, požiūriu pateikia meistrišką filosofijos istorijos apžvalgą. Tačiau vietoj metafizikos siekiant pažinimo totalumo jam iškyla visai kas kita: universali istorija kaip žmogaus dvasios ir jo nuostatų pasaulio atžvilgiu istorija ir kaip kelias į įvairių *galimų pasaulio išgyvenimo būdų supratimą. Žmogus* yra tikrasis, galutinis filosofijos objektas, o žmones mes pažįstame iš psichologiškai grindžiamos istorijos. Čia Dilthey'ui iškyla istorijos kaip mokslo, istorinės metodikos problema, žinoma mums iš Rickerto. Dilthey'us kartu su juo neigia gamtamokslinių metodų perkėlimą į istoriją, tačiau kitaip negu Rickertas jis istoriją remia psichologija, tik, žinoma, ne įprasta, net vienpusiškai į gamtamokslį orientuota, sielos gyvenimą grindžiančia bei „aiškinančia" jį fiktyviais elementais (pojūčiais, vaizdiniais), bet „supratumo" psichologija, kurią dar reikia sukurti, kuri aprašytų sielos gyvenimą tokį, koks jis yra, ir „suskirstytų" jį į tipus. Į šią humanitarinių mokslų psichologiją svarbų indėlį įdėjo Dilthey'aus mokinys EDUARDAS SPRANGERIS (Eduardas Šprangeris, 1882–1963) savo „Gyvenimo formose" (1914). Be to, jis buvo vienas pagrindinių humanitarinės pedagogikos atstovų (Rinktiniai raštai, 1970–1975). Mėginimas pasaulėžiūras suskirstyti pagal pagrindinius tipus, tipiškas ir vis pasikartojančias žmogaus nuostatas pasaulio atžvilgiu įgalina Dilthey'ų išskirti tris pagrindinius tipus: natūralizmą (materializmas, sensualizmas, gamtamokslinis pozityvizmas), „laisvės idealizmą" (pasaulis kaip „dvasios" ir „materijos" kova) ir „objektyvųjį idealizmą" (pasaulis kaip dvasia, kaip Dievas, kaip žodis). Pozityvistinė, į pažinimo analizę linkstanti vokiečių filosofijos tendencija dviem paskutiniaisiais XIX amžiaus dešimtmečiais kilo iš siekio griežtai atskirti mokslą bei mokslinę filosofiją nuo nemokslinės, subjektyvios metafizikos, o vėliau Dilthey'aus mokykla ir jo paveikti mąstytojai — Sprangeris, THEODORAS LITTAS (Teodoras Litas, 1880–1962; „Istorija ir gyvenimas", 1918, „Individas ir bendruomenė", 1919, „Bendrybė humanitariniame pažinime", 1941, „Vokiečių

klasikinis kultūros idealas ir modernusis darbo pasaulis", 1958), ERICHAS ROTHACKERIS (Ėrichas Rothakeris, 1888–1965, „Humanitarinių mokslų įvadas", 1920, „Humanitarinių mokslų logika ir sistematika", 1926, „Kultūrinės antropologijos problemos", 1935, „Žmogus ir istorija", 1944, „Dogmatinis mąstymas humanitariniuose moksluose ir istorizmo problema", 1954) ir kiti — gynė mintį, kad bent jau humanitarinių mokslų srityje apskritai nėra „prielaidų neturinčio" mokslo, t.y. mokslo be tam tikro tipo pasaulėžiūros, taigi ir be metafizinio aspekto, kai neįmanoma iš mokslo pašalinti pasaulėžiūrinio, dvasinio–asmeninio atspalvio.

Apie neokantinį sąjūdį galime kalbėti ne tik Vokietijoje, bet tuo pat metu ir *Prancūzijoje*, kur dar labiau negu Vokietijoje neokantizmas buvo tobulinamas, o ne vien atnaujinama kritinė filosofija. Žymiausias šio prancūzų neokriticizmo atstovas yra CHARLES RENOUVIER (Šarlis Renuvjė, 1815–1903; „Bendrosios kritikos apybraižos", 1854–1864; „Personalizmas", 1903). Jis žinomas ir dėl to, kad esmingai prisidėjo formuojant iš katalikybės besivaduojančios radikalios trečiosios Prancūzijos respublikos dvasią. Renouvier atramos taškas yra Comte'o pozityvizmas, su kuriuo jis tam tikrais atžvilgiais susieja Kanto filosofiją: visas pažinimas — tai fenomenų, sąmonės faktų pažinimas, visas pažinimas suvokia savo objektus tik reliatyviai, jų tarpusavio santykių ir jų santykio su manimi, pažįstančiuoju, atžvilgiu. Pagrindinė kategorija yra santykio, kuriam pajungtina ir „substancija". Absoliutas, „*daiktas* savaime" neįmanomas. Neįmanoma ir begalybė: pasaulis mąstytinas tik kaip baigtinis darinys. Tačiau Renouvier pasisako prieš pozityvistų determinizmą ir, kaip Kantas, savo filosofijos centru laiko laisvės sąvoką. Laisvė — tai sąmonės faktas, savo ruožtu fenomenų dėsniai palieka erdvės laisvam, kūrybiniam veikimui. Tiesa, laisvės egzistavimo įrodyti neįmanoma: teigti, kad reikia būti laisvam, yra jau laisvės veiksmas. Visos esaties galutiniu pagrindu galime laikyti tik laisvai veikiančias jėgas, kurios, kaip ir mes patys, yra sąmonės centrai. Taip Renouvier pozityvistinį fenomenalizmą papildo laisvės idealizmu. Greta Renouvier minėtinas JULES LACHELIER (Žiulis Lašeljė, 1832–1918), kurio idėjose galima atpažinti ne tik Kanto, bet ir Maine de Birano įtaką. Jis dar griežčiau negu pozityvizmas ir empirizmas teigia, kad gamtos dėsnių negalima kildinti iš faktų, jie yra dėsniai, kuriuos žmogaus protas duoda daiktams. Tai mąstymo dėsniai, pagal kuriuos jis tvarko daiktus ir pajungia mąstymo reikalavimams. Pažindami mes sudarome priežasčių grandines, o šios kartu susipina į aukštesnius, organiškai gyvus įvykius, į save pačias išlaikančias

gyvas būtybes, kurių neįmanoma suprasti remiantis vien geometrijos ir mechanikos priemonėmis, būtent kaip negalima mechaniškai paaiškinti ir sąmonės. Čia Lachelier pereina į spiritualistinį realizmą, kuris papildo jo kantišką pažinimo teoriją: galutinė tikrovė, savaimiškumas, esantis už reiškinių, yra tikslingai gamtoje veikiančios, į savimonę besiveržiančios jėgos. Lachelier mokinys buvo EMILE BOUTROUX (Emilis Butru, 1845–1921). Filosofinius svarstymus jis pradeda gamtos dėsnių „kontingencijos" sąvoka bei įrodinėjimu, kad jiems būdingas atsitiktinumas, loginis neišvedamumas; tuo remdamasis, jis kovoja su vienpusiškai deterministiniu–mechanistiniu pasaulėvaizdžiu („Apie gamtos dėsnių atsitiktinumą", 1874). Logiškai neįmanoma dedukuoti kaip būtino dalyko, jog kažkas apskritai egzistuoja, padaryti žingsnio nuo to, kas logiškai galima, į tai, kas tikra, taip pat neįmanoma logiškai dedukuoti judėjimo bei pokyčio egzistavimo ar specialios geometrinių aksiomų formos. Tačiau pirmiausia: pasaulis atrodo kaip formų hierarchija; iš kintančio pastovios masės ir energijos pasiskirstymo, kurį aptaria mechanika, susidaro kūnai su savo įvairiomis cheminėmis bei fizinėmis savybėmis, iškyla organinės gyvybės, pasauliui paklūsta sąmonė, dvasinė ir fizinė raida. Aukštesnės formos ir ypatingi jų dėsniai nekildinami iš žemesniųjų. Gryni mechaniniai dėsniai galioja tik abstrakčiai, „skeletinei" gamtai, o konkrečiai tikrovei jie galioja tik apytikriai, jų galiojimą galima įrodyti tik aproksimatyviai, dirbtinai eliminuojat aukštesnių formų poveikį žemesnėms, nes patyrimu niekad neįmanoma įrodyti jo negalimumo. Boutroux jaučiasi turįs teisę iš šių abstraktų loginį–matematinį pasaulį karūnuojančių formų egzistavimo daryti išvadą apie kūrybinį, dvasinį, laisvą tikrovės esmės principą („Mokslas ir religija", 1908).

Atrodo, kad ir Boutroux dar iš esmės orientuojasi į didžiąsias klasikines filosofijos sistemas. Ir jis determinizmo ir mechanizmo pasaulyje ieško vietos metafiziniam laisvės principui. Tačiau kartu jis artimesnis negu Renouvier ir Lachelier empiriniam mokslui ir dabartinei jo plėtotei, jis stengiasi, ypač vėlyvuosiuose darbuose, savo filosofinį pasaulėvaizdį labiau susieti su moderniojo gamtamokslio rezultatais. Tuo jis priartėja prie Bergsono, kuris esminius impulsus gavo iš Lachelier ir iš paties Boutroux.

Nors *Anglijos* filosofijoje negalima kalbėti apie neokantizmą Coheno ar Renouvier dvasia, tačiau ir čia mes susiduriame su gimininingu reiškiniu. Orientuojantis į klasikines sistemas (Platono, Kanto, kurio „Grynojo proto kritiką" į anglų kalbą išvertė Maxas Mülleris, Hegelio) kuriamos idealistinės teorijos, kurios pretenduoja atnaujinti

filosofinį mąstymą. Tik šio naujojo idealizmo frontas nukreiptas ne prieš mokslinio pagrindo netenkančią metafiziką ir natūrfilosofiją ar lėkštą ir nefilosofinį materializmą, kaip Vokietijoje, bet prieš iki šiol Anglijoje vyravusias kryptis, prieš Hume'o fenomenalizmą ir skepticizmą bei prieš realistinę Škotijos mokyklos common-sense (sveiko proto) filosofiją. Todėl čia nenorima, remiantis pradiniu vokiečių neokantizmu, filosofiją apriboti pažinimo teorija ir etine ar etiškai grindžiama kultūros samprata, bet, priešingai, siekiama tęsti metafizinę liniją. Ši kryptis prasideda Oksforde, pagrindiniai jos atstovai yra jau anksčiau minėtas Benthamo utilitarizmo kritikas THOMAS HILLAS GREENAS (Tomas Hilas Grynas, 1836–1882), FRANCIS HERBERTAS BRADLEY'S (Frencis Herbertas Bredlis, 1846–1924, „Regimybė ir tikrovė", 1893; „Logikos principai", 1883; „Esė apie tiesą ir tikrovę", 1914) ir BERNARDAS BOSANQUETAS (Bernardas Bozanketas, 1848–1923). Filosofiniu požiūriu šios krypties pradinis taškas yra prieš Locke'ą ir Hume'ą nukreipta pažinimo analizė, bendriau kalbant, sąmonės analizė. Sąmonė nėra vaizdinių turinių suma, o pažinimas nėra tokių turinių palyginimas bei sujungimas. Pažinimas — tai sprendiniai, ir visa suprantanti ir suvokianti sąmonė taip pat pripildyta tokių sprendinių. O kiekviename sprendinyje pasakoma bendra sąvoka — kaip predikatas — apie būtį — kaip subjektą, tiksliau tariant, mūsų sprendžiantysis pažinimas visuomet orientuotas į *vieną* esybę, kurios esmę mes bandome pažinti per predikatų *įvairovę*. Todėl galiausiai mūsų pažinimo objektas, tikslas yra *vienas*: *tai* būtis, kurią, kaip tikrąją būtį, slypinčią už kintančių reiškinių įvairovės, mes siekiame pažinti šių reiškinių dėka. Įsitikinimas, kad tokia būtis egzistuoja, būdinga mūsų pažinimui, mūsų sąmonei. Tačiau kiekvienas būdas, kuriuo mes siekiame ją geriau apibrėžti, kiekviena sąvoka, kuria mes bandome suvokti jos esmę, arčiau įsižiūrėjus, pasirodo kaip prieštaringa ir kartu kaip tariamai gautas būties pažinimas — būtent kaip tariamas, kitaip sakant, kaip gryno būties pasireiškimo, o ne pačios būties pažinimas. Bradley's (primenančiu Herbertą būdu) atskleidžia prieštaravimus, kurie slypi daikto, savybės, kitimo, daugio, erdvės, laiko ir kt. sąvokose ir kartu pasaulio sąvokoje, kuri esatį apibrėžia kaip erdvėje ir laike vienas kitą veikiančių fizinių ir psichinių daiktų visumą. Už įvairaus ir prieštaringo reiškinių pasaulio (kuris būtent dėl savo prieštaravimų ir pasirodo esąs grynas „reiškinys") yra vienas „*absoliutas*", apie kurį mes žinome, jog jis yra, bet nežinome, kas jis yra, apie kurį mes taip pat negalėtume pasakyti, kodėl jis susiskaido į gausybę reiškinių. Kita vertus, ne visi reiškiniai yra lygia-

verčiai, jie yra arčiau ar toliau būties; teisingiau yra absoliutą apibrėžti kaip asmenį ar kaip mąstymą, o ne kaip materiją. Tuo (kaip ir sava pažinimo sąvoka) anglų neoidealizmas priartėja prie Hegelio filosofijos, kuri irgi siekia galutinio „būties“, absoliuto pažinimo, remdamasi definicijų grandine, kai aukštesnėje definicijoje nuolat įveikiami ankstesnės prieštaravimai. Tačiau Bradley's ir Bosanquetas nenueina taip toli kaip Hegelis: iš tikrųjų užbaigta hegeliško tipo pažinimo sistema peržengtų žmogiškojo pažinimo ribas.

Neoidealizmui iš pat pradžių būdingi religiniai motyvai, jais Greenas primena Berkeley'o teizmą, Bradley's ir Bosanquetas — tam tikros rūšies panteizmą. Jų taip pat, kaip ir panašumų su Berkeley'o spiritualizmu, neišvengia ir kitas palyginti savarankiškas mąstytojas JOHNAS McTAGGARTAS (Džonas Mak Tagartas, 1866–1925), kuris savo būties analizę („Egzistavimo prigimtis“, 1921–1927) paverčia tam tikros rūšies monadologija, taigi labiau pliuralizmu negu bredliškuoju monizmu. Galutinė tikrovė yra daugybė psichinių, personalių substancijų, kurios susijungia į suskirstytą universumo struktūrą, kurioje nebelieka vietos teistiškai ar panteistiškai mąstomos dieviškos esybės prielaidai. Amerikoje JOSIAH ROYCE'AS (Džosaja Roisas, 1855–1916) tęsė labai panašią į bredliškąją idealistinę metafiziką, bet Royce'as ryžtingiau teigia, kad absoliutus yra absoliutas Aš, begalinė sąmonė ar dvasia.

Anglosaksiškose šalyse neoidealizmas sąlygojo dviejų kontrsrovių atsiradimą: tai buvo *pragmatizmas* ir *„neorealizmas“*. Pagrindiniai pragmatizmo atstovai (žr. žemiau, 7 skyriuje apie pagrindėją CHARLES SANDERS PEIRCE) Anglijoje yra F.C.S. SCHILLERIS (Šileris, Oksfordas, 1864–1937), Amerikoje — JOHNAS DEWEY'S (Džonas Diujis, 1859–1952), o pirmiausia — WILLIAMAS JAMESAS (Viljamas Džeimsas, 1842–1910). Pirmajame savo didesniame veikale „Psichologijos pagrindai“ (1890) *Jamesas* kritikuoja asociacinę psichologiją: sielos gyvenimas, kaip rodo nešališka tiesioginė patirtis, nėra sustingusių turinių suma, bet nenutrūkstamas išgyvenimų srautas. Locke'o ir Hume'o empirizmui, vietoj tiesioginio patyrimo pateikiančiam atomistinę bei deterministinę konstrukciją, Jamesas priešpriešina *absoliutaus* ir prielaidų neturinčio *empirizmo* reikalavimą. Šis programinis reikalavimas suartina jį su „neorealistais“ (be to, ir su „fenomenologais“, arba bent dalimi jų Vokietijoje) ir jį, kaip ir anuos, verčia pripažinti išorinio pasaulio realybę, jo priežastinius santykius, erdvės ir laiko dydžius, taigi svarbiu atžvilgiu daro jį „idealistų“ priešininku. Tačiau kartu šis prielaidų neturintis Jameso empirizmas nurodo kelią, kaip palikti galioti tam tik-

rus, jam mielus metafizinius įsitikinimus: betarpiškai išgyventą valios laisvę, gausybę religinių patirčių, kurias mums visur pateikia religijos istorija, pirmiausia tikrojo „homines religiosi" išgyvenime („Religinės patirties įvairovė", 1902). Žinoma, ši patirtis apie aukštesnį pasaulį gali būti saviapgaulė, kaip ir daiktų suvokimas, savos praeities prisiminimas gali būti haliucinacija ar iliuzija. Tačiau galiausiai nėra kito kokio nors mūsų išgyventų įsitikinimų ar viso pasaulėvaizdžio, į kurį jie susipina, tiesos kriterijaus, kaip tik jų *pasitvirtinimas gyvenime*. Čia prabyla *pragmatinė tiesos sąvoka* („Pragmatizmas", 1907; *J.Dewey's* „Kūrybinis protas", 1907, tačiau *Dewey's*, kuris daugiausia nuveikė pedagogikoje, — „Mokykla ir visuomenė", 1899; "Demokratija ir auklėjimas", 1916; „Kaip mąstyti", 1910; „Patyrimas ir gamta", 1938; „Logika. Teorijos klausimai", 1938; „Žmogaus problemos", 1946 — nepritaria kitoms Jameso pažiūroms — *Schilleris* „Humanizmas", 1903). Tiesa pasitvirtina kaip mūsų veiksmų pagrindas bei kelrodis, pažinimas neatskiriamas nuo veikimo; pasaulis, kurį mes pažįstame, yra pasaulis, į kurį mus įtraukia veikla ir kuris kinta dėl mūsų veiklos. Kitimas ir daugis nėra regimybė, už kurios slepiasi idealistinės metafizikos sustingęs vienis, „absoliutas": pastarosios monizmui Jamesas (kaip ir Schilleris) priešpriešina pliuralistinį pasaulėvaizdį („Visata pliuralistiniu požiūriu", 1909). Ir čia Jameso mąstyme matyti religiniai–etiniai motyvai: idealistiniame monizme jis įžvelgia bandymą teodicėjos dėka susivilioti pikto ir blogio realybe ir taip atimti iš gyvenimo kovos pobūdį. Galiausiai dažnai Jameso liečiamas nemirtingumo klausimas nukrypsta į psichologiją ar psichofiziologiją, ir jis drauge su Bergsonu teigia, kad smegenys nėra sąmonės „priežastis", bet jos „filtras", t.y. jos veikia kaip faktorius, kuris sąmonės veiklą apriboja tarnavimu kūnui.

Anglų ir amerikiečių *„neorealizmas"* atmeta pragmatinę tiesos sąvoką: pažinimas nėra veiksmingas įsikišimas, bet stebimasis objektų suvokimas, tiesa nėra naudingumas gyvenime, bet atitikimas objektyviai esačiai. Tačiau jis pritaria grynajam ar beprielaidiškam pragmatizmo empirizmui, kuris filosofinio pasaulio pažinimo pagrindu nori padaryti visą ir natūralų patyrimą, o ne dirbtinai susiaurintą ir išpreparuotą, į atskirus sąmonės turinius suskaidytą Hume'o ar Millio patyrimą. Ir šio empirizmo bazėje susiformuoja pliuralistinis pasaulėvaizdis: patyrime duota tikrovė nėra grynas sąmonės reiškinys, už kurios slepiasi metafizinis vienis, absoliutas, bet realių ir kintančių objektų daugis („visi daiktai yra, kada jie yra, ir nėra kitų daiktų" [Moore'as] — kontaktas, kurio neorealizmas ieško

su naiviuoju pasaulėvaizdžiu čia kartu reiškia ryšį su škotų mokyklos common-sense filosofija, su šia mokykla, be abejonės, neorealizmas istoriškai labiausiai ir susijęs). Pažinimas realizuojamas sąmonės aktais, kurie nukreipti į nepriklausomus nuo pačios sąmonės objektus: juslinis pojūtis — į — objektyviai egzistuojančias — spalvas, garsus ir kitas juslines duotybes, suvokimas — į daiktus, prie kurių prikaustytos juslinės duotybės arba iš kurių jos kyla, prisiminimas — į praėjusią būtį ir įvykius, palyginimas — į esančius santykius, mąstymas — į galiojančias idėjas. Mąstydami ir darydami sprendinius, mes suvokiame objektyviai egzistuojančius santykius, kurie turi galioti visam objektyvios galimybės pasauliui, taigi ir siauresniam — aktualios tikrovės pasauliui.

Anglų neorealizmą paruošė L.T. HOBHOUSE'AS (Hobhauzas, „Pažinimo teorija“, 1896), Sh.H. HODGSONAS (Hodžsonas, 1832–1913, „Patyrimo metafizika“, 1898) ir R. ADAMSONAS (Adamsonas, 1852–1902), bet jo tikrasis pagrindėjas yra GEORGE'AS EDWARDAS MOORE'AS (Džordžas Edvardas Mūras, 1873–1958, „Idealizmo paneigimas“, 1903), kuris realistinę pažinimo teoriją papildo ir objektyvistine vertybių etika: vertybiniai predikatai „gražus“, „geras“ ir t.t. pažymi vidines daiktų savybes, kurios skiriasi nuo dalykinių savybių tuo, kad nėra išsamaus daiktų aprašymo sudedamoji dalis. (Žr. taip pat žemiau, psl. 390.) Žymiausiu sisteminiu šios krypties mąstytoju Anglijoje laikytinas SAMUELIS ALEXANDERIS (Samuelis Aleksanderis, gimęs 1859 metais Australijoje, miręs 1938 metais Anglijoje; pagrindinis darbas: „Erdvė, laikas ir dievybė“, 1920). Filosofijos tikslas, anot jo, tai visą tikrovę, jos konkretybę, jos atskirų sričių santykius *aprašanti* metafizika, o ne aiškinimas, kuris, schematiškai supaprastindamas, viena tapatina su kitu ir abstrahuojasi nuo to, ko negalima redukuoti kaip tariamai subjektyvaus reiškinio. Šios metafizikos prielaida nėra kokia nors ypatinga pažinimo teorija: pažinimas orientuotas tiesiog į būtį, o ne iš pradžių į pažinimo metodą. Pažinimas yra santykis tarp, viena vertus, esaties, sąmonės ir, antra vertus, jai išorinio objekto. Tačiau tai yra santykis tarp Aš, kuris kartu *išgyvena* save patį, ir objekto, kurį jis *stebi*, arba bet koks pažinimas yra kartu sielos išgyvenimas ir kūno suvokimas. Visa tai, kas išgyventa ir suvokta, visas esaties pasaulis atsiskleidžia bendromis kategorinėmis formomis; tapatybės, skirtumo, intensyvumo, priežasties kategorijos yra ne subjektyvios mąstymo formos, bet objektyvios būties formos, kurios tolygiai randamos visoje esatyje. Ir priežastingumas yra tiek išgyvenamas norinčio bei mąstančio Aš, tiek ir suvokiamas judėjimo for-

mų sekoje; priešinga Hume'o ir Kanto pozicija remiasi neteisingu patyrimo turinio suskaidymu į sustingusius, nesusietus atskirus turinius. Be to, mes visą esatį suvokiame kaip erdvišką ir laikišką ir kartu kaip judėjimą. Medžiaga, iš kurios susideda visa, kas tikra, yra erdvėlaikis, į erdvę ir laiką reikia žiūrėti kaip į neišskaidomą vienovę, kaip tai daro ir modernioji fizika. Tai, kad visa tikrovė yra erdviška, visi įvykai — judėjimas, teigia ir materializmas, tačiau Alexanderis nuo jo atsiriboja, teigdamas, jog elementaraus judėjimo bazėje susidaro aukštesnės tvarkos objektų hierarchija su ypatingomis kokybėmis. Su judėjimo sekos ritmu susyja spalvų, tonų ir t.t. kokybės, kurios nėra subjektyvūs reiškiniai, o realios kokybės, su sąmonės ir nervų sistemos egzistavimu susietas tik jų suvokimas, o ne būtis. Iš taip kvalifikuotų kūnų bei jų sąveikos atsiranda organizmas su nauja savo kokybe: gyvybe. Vienoje gyvo kūno dalyje, smegenyse, gyvybės procesai sukimba vienas su kitu į suformuotą vienybę, kuri yra naujos kokybės — sąmonės — pagrindas. Aukštesnis ir artimiausias žemesnis objektų pasaulis ir kokybė visad yra tam tikru būdu vienas su kitu susiję, būtent taip, kaip mūsų siela ir jai priklausantis kūnas, kurių santykio analogą mes turime gyvo kūno ir jo gyvenamosios aplinkos santykyje arba neorganinio kūno santykyje su aplinka, kurią jis veikia ir iš kurios gauna poveikį. Galiausiai vystymosi procesas, besidriekiantis iš erdvėlaikio į kūnus, į organizmą, į jaučiančias smegenis, žinoma, nepasibaigia šia pakopa, iš ligšiolinių darinių sąveikos atsiranda (ar jau atsirado) kiti — su naujomis kokybėmis, ir jie yra taip aukštai iškilę virš sąmonės, kaip šioji — virš organinio gyvenimo. Metafizinį Alexanderio pasaulėvaizdį užbaigia žvilgsnis į dievybę, kuri vis dėlto pradžioje iškyla ne kaip kūrėja, bet kaip aukščiausia pakopa pabaigoje. Iš sąveikaujančių dalių komplekso sudėta visuma nėra tik šių dalių suma, jai būdingos naujos kokybės: ši Alexanderio neorealizmo idėja sutampa su „Geštaltfilosofija“ („visybės filosofija“), kuri bus paminėta vėliau. Tos kokybės suskirstomos į pakopas, naujai iškylantys (emerdžentiniai) faktoriai sudaro evoliucijos seką: Alexanderio paveiktas zoologas ir filosofas LLOYDAS MORGANAS (Loidas Morganas, 1852–1936), šią sąvoką „emerdžentai“ (skirtingai nuo iš dalių išvedamų vystymosi produktų savybių, „rezultantų“) pritaikė biologinės evoliucijos teorijai („Emerdžentinė evoliucija“, 1923, „Naujybės emerdžencija“, 1933). Emerdžentai yra tai, kas naujai atsiranda, taigi jie evoliucijai suteikia Bergsono terminais tariant, „kūrybinės evoliucijos“ pobūdį. Tačiau nepaisant šio sąlyčio, Alexanderis atmeta Bergsono „élan vital“ sąvoką, visą esatį persmelkiančią

gyvenimo veržlumo jėgą kaip tos kūrybinės evoliucijos priežastį: su savo kokybių hierarchija Alexanderio metafizika yra labiau statiškas, o ne dinamiškas, kaip Bergsono, pasaulėvaizdis.

Kaip tik tuo nuo Alexanderio filosofinės sistemos pirmiausia skiriasi tam tikra prasme jam artimas žymus amerikiečių mąstytojas ALFREDAS NORTHAS WHITEHEADAS (Alfredas Nortas Vaithedas, 1861–1947; „Gamtos koncepcija", 1920, „Mokslas ir šiuolaikinis pasaulis", 1926, „Procesai ir tikrovė", 1929, „Idėjų nuotykiai", 1933, „Esė apie mokslą ir filosofiją", 1947, „Mokslo interpretacija", 1961). Whiteheadas, pradžioje gilinęsis į matematiką ir fiziką, dar bus minimas kaip *Principia Mathematica*, moderniojo matematinės logikos pavyzdinio vadovėlio, bendraautoris. Jis yra vienas iš nedaugelio filosofų, giliai suprantančių tiksliuosius mokslus ir gerai išmanančių pasaulinę literatūrą ir filosofijos istoriją. Pažinimo teorijoje jis užima realistinę poziciją, jo tikslas yra metafizika, kuri pažįsta savaime egzistuojančios tikrovės elementus. Jam atrodo, kad modernioji fizika paneigė materializmą, kuris galutine tikrove laiko sustingusius, erdvę užpildančius kūnus; galutinė tikrovė jam yra ne sustingusių kūnų sambūvis, o gyvų procesų (event) sąveika, pasaulis yra procesas ir jo elementai yra procesai. Pasaulis yra organizmas, organinė vienybė ir sudėtas iš organizmų, kiekvienas organizmas priklauso nuo visos jį supančios aplinkos, atspindi ją (Leibnizas), taip pat turi vidinę, psichinę pusę, taigi atspindėjimas tampa pirmąja suvokimo pakopa (Whiteheadas sukuria „prehension", kaip „apprehension" pirminės pakopos, sąvoką). Dievas yra kūrybinis „konkretybės principas", kuris amžiną galimybę nuskiria tapti konkrečia tikrove.

Neorealizmu rėmėsi vienas originaliausių dabarties anglų mąstytojų, kurio įtaka toli peržengė Anglijos ribas — BERTRAND'AS RUSSELLAS (Bertranas Raselas, 1872–1970; „Kritinis Leibnizo filosofijos išdėstymas", 1900; „Filosofijos problemos", 1912; „Išorinio pasaulio pažinimas", 1914; „Misticizmas ir logika", 1918; „Matematikos filosofijos įvadas", 1919; „Proto analizė", 1921; „Reliatyvumo teorijos pradmenys", 1922; „Atomo teorijos pradmenys", 1923; „Materijos analizė", 1927; „Skeptiški esė", 1928; „Reikšmės ir tiesos tyrinėjimas", 1940; „Vakarų Europos filosofijos istorija", 1946; „Fizika ir patyrimas", 1946; „Žmogiškasis pažinimas", 1948; „Žmonių visuomenė etikos ir politikos požiūriu", 1954). Tačiau Russello mąstymas yra matematinės—loginės krypties ir paveiktas moderniosios matematinės fizikos raidos; pirmiausia svarbus yra jo kartu su A.N. Whiteheadu sukurtas didelis darbas („Principia Mat-

hematica“, 1910—1913), kuris tikrai užbaigė matematinę logiką (logistiką) su abiejomis jos dalimis — loginių dėsnių pateikimu tikslia matematine formulių kalba ir griežtai logine–aksiomatine grynosios matematikos, ypač aritmetikos, struktūra. Šia prasme Russellas susijęs su svarbia dabarties filosofijos raidos atšaka, apie kurią dar bus kalbama vėliau, tai raida, kuri remiasi ribinėmis matematikos, fizikos ir filosofijos sferomis ir kuriai atstovauja daugiausia matematikai ir fizikai. Visas mąstymas yra (objektyvių) santykių suvokimas, šiais santykiais apibrėžiamas objektyvios galimybės pasaulis, kurio atskiras atvejis yra „tikras“ pasaulis — ši (kartu Leibnizą primenanti) mintis rodo Russellą einant neorealizmo (Moore’o) keliais. Tačiau šį santykių, objektyvios galimybės pasaulį sistemiškai–deduktyviai nagrinėja grynoji logika, jos speciali disciplina — grynoji matematika. Ji pateikia formas, struktūras, tarp kurių mes turime ieškoti ir tų formų, kurios tinka tikrovės struktūrai aprašyti. Tikrovės pažinimas yra jos struktūrinis aprašymas, būtent pagal tokį pavyzdį, koks praktikuojamas matematinėje fizikoje: čia glūdi vienas momentų, kuriuo Russellas — ir kuo toliau, tuo labiau — skiriasi nuo neorealizmo. Pažinimas nėra objektų pasaulio konkretaus pavidalo stebėjimas, bet objektų sferos aprašymas priskiriant vieną sistemą kitai tam tikrais susyjančių ženklų santykiais. Tokia esminiais santykiais (aksiomomis) apibrėžta ženklų sistema — pavyzdžiu gali būti sveikų ir racionalių skaičių sistema — yra struktūra, kurioje gali daugiau ar mažiau tiksliai atsispindėti duotos tikrovės struktūra. Kartu, žinoma, tada pati tikrovė turi būti aiškinama ne kaip vieningai pamatytas pasaulis, bet turi būti ištirpdyta santykiais susyjančių stebėjimų duomenų, duotybių visumoje; tokia tikrovė buvo Hume’o ir Millio, prie kurių vėl čia priartėja Russellas, pasaulėvaizdžio ir pažinimo pagrindas. „Erdvės“, „laiko“, „materijos“ sąvokos, kaip rodo moderniosios fizikos raida, nėra tikri daiktai, o santykių sistemų santykiai, sistemų struktūros, kurias sudaro struktūruota duotybių visuma. Pagrindinė metafizikos klaida ta, kad ji, suvedžiota kalbos, logines ir matematines konstantas bei invariantus laiko tikromis esybėmis. Ir „Aš“ sąmonės turėtojas Russellui tampa grynu santykiu; „fizinio“ ir „psichinio“ pasaulio atskyrimas — tai dviejų dėsningų sąsajų, į kurias mes įtraukiame *tas pačias* duotybes, atskyrimas. Ne itin susiję su Russello logine empiristine filosofija jo temperamentingi sociologiniai ir pedagoginiai raštai, kuriuose Russellas iškyla kaip pacifistas ir (nedogmatinis) socialistas, simpatizuojantis XVIII amžiui, kovojantis prieš bet kokius istorinius ir tradicinius prietarus, už racionalų gyvenimo ir visuomenės tvarkymą, savo dvasine laiky-

sena, savo idealizmu ir savo ironija tam tikra prasme artimas Bernardui Shaw. *Amerikiečių* realistai savo filosofiją išdėstė dviejuose skirtingų autorių ir skirtingą požiūrį skelbiančiuose rinkiniuose: „Naujasis realizmas“ (1912, Holtas, Montague ir kt.) atstovauja labiau *naiviam* mūriškam, realybę ir duotą tikrovę identifikuojančiam požiūriui, „Kritinio realizmo apybraižos“ (1920, Santayana, Drake ir kt.) teigia gamtamoksliškai grindžiamą *kritinį* realizmą.

Paskutinysis kritinis anglosaksiškas neorealizmas rado paralelę vokiečių psichologo ir filosofo OSWALDO KÜLPE'S (Osvaldo Kiulpės, 1862–1915) veikale „Realizacija“ (1912–1923, po kūrėjo mirties pasirodžiusios dalys publikuotos iš palikimo, išleido A.Messeris). Külpe turi sąlyčio taškų ir su filosofija, kuri Vokietijoje nuo šimtmečio pradžios tapo vyraujančia ir pakeitė neokantizmą, — šią filosofiją jos kūrėjas Husserlis pavadino *„fenomenologija“*. Sąlytis visų pirma yra tas, jog abi kryptys reikalauja žvilgsnį tiesiogiai kreipti į „daiktą“, į objektą, o ne iš anksto nustatyti pažinimo metodą, todėl, užuot buvusios pažinimo teorija, jos teigia visuotinę ontologiją, o kategorijas interpretuoja aristoteliškai, kaip būties formas, o ne kantiškai — kaip intelekto formas.

Husserlis, tikrasis fenomenologijos kūrėjas, savo ruožtu buvo stiprios ir įspūdingos senesnės kartos asmenybės FRANZO BRENTANO (Francas Brentano, 1838–1917) mokinys. Brentanas, kuris pats mažai ką išleido (pirmiausia — „Psichologiją empiriniu požiūriu“, 1874, ir „Apie dorovinio pažinimo šaltinį“, 1889; vėliau pasirodė „Etikos pagrindimas ir struktūra“, 1952, „Religija ir filosofija“, 1954, „Teisingo sprendinio teorija“, 1956, „Tiesa ir akivaizdumas“, 1964, „Apie filosofijos ateitį“, 1968, ir kt.), iš pradžių buvo katalikų kunigas, ir nors jis vėliau atsiskyrė nuo bažnyčios, visgi išlaikė glaudų ryšį su Aristoteliu ir scholastika (su kuria jis siejo Leibnizą ir Locke'ą). Taigi šitaip jis atstovavo tradicijai, kuri neturėjo nieko bendra su naujausią vokiečių filosofiją stipriai užvaldžiusiu kantizmu, tačiau taip pat jis buvo nuošaly ir nuo hegelizmo. Pasak jo, apdorodami patyrimą *įžvalgių* ar *akivaizdžiai patikimų* (išorinio pasaulio egzistavimas, priežasties dėsnis) teiginių pagalba, mes sukuriame įrodomą teistinę metafiziką. Pagrindinės mūsų pažinimo sąvokos (priežastingumas, substancija) kyla iš vidinio suvokimo: mes *pajuntame* priežastingumą motyvacijos sąsajose arba išvados atsiradime iš premisų. Pažinimas — tai akivaizdus sprendinys; vienintelis galimas ir pakankamas tiesos kriterijus — evidencija, akivaizdus tikrumas. Egzistuoja ne tik evidentinis sprendinys (pripažinimas ir atmetimas, teigimas ir neigimas), bet ir evidentiškas vertinimas — mylėjimas ir

neapkentimas, taigi tikras, teisingas mylėjimas: evidentiški vertinimai, kurie sudaro etikos pagrindą. Be to, svarbu yra tai, kad Brentanas vietoj įprastos turinių psichologijos, remdamasis scholastika, teigė *aktų psichologiją*: sąmonės gyvenimą sudaro betarpiškai išgyvenami suvokimo, įsivaizdavimo, sprendimo, mylėjimo aktai, kurie savo ruožtu nukreipti į *objektus*.

Brentanas turėjo daugybę mokinių, jam artimiausi išliko ANTONAS MARTY'S (Antonas Martis, 1874–1914) ir OSCARAS KRAUSAS (Oskaras Krauzas, 1872–1942); o EDMUNDAS HUSSERLIS (Edmundas Huserlis, 1859–1938) nuėjo savais keliais. Pirmasis jo „Loginių tyrinėjimų" tomas („Prolegomenai grynajai logikai", 1900) pirmiausia pradeda kovą prieš „psichologizmą", už nepriklausomą nuo bet kokios psichologijos logiką: psichologija tiria empirinius faktų dėsnius, o logika — nepriklausomus nuo patyrimo, griežtai būtinus ir visuotinai galiojančius „esmės dėsnius". Loginiai dėsniai nėra *sprendimo* , sprendinio aktų, jų atsiradimo ir išnykimo, jų suderinamumo ar nesuderinamumo dėsniai, jie taip pat nėra daugiausia „normos", kurios nurodytų, kaip mes turime spręsti, bet jie yra *sprendinių* dėsniai, t.y. mūsų sprendimo aktuose turimų galvoje reikšmių dėsniai, „dėsniai savaime", kaip teigė Husserlio vėl į šviesą ištrauktas XIX amžiaus pradžios mąstytojas BERNHARDAS BOLZANO (Bernardas Bolcano, 1781–1848, „Mokslo teorija", 1837). „Prieštaravimo dėsnis" nereiškia, kad mes negalime kartu teigti prieštaraujančių teiginių, jis sako, kad šie teiginiai — nesvarbu, ar jie kieno nors mąstomi, — negali kartu *būti teisingi*. „Dėsniai" yra idealūs reikšmės vienetai, kurie gali būti įvairių žmonių mąstomi, pasakomi, teigiami ar neigiami, kurie savaime yra teisingi ar klaidingi, ir tada, jeigu jie dar niekam nebūtų atėję į sąmonę, jie yra aktuose „intenduojami" *objektai*, ne erdviškai–laikiškai realūs, bet antlaikiškai idealūs objektai, ne individualios sąmonės „turiniai". (Analogiškas idėjas plėtojo kitas Brentano mokyklai priklausęs filosofas Alexius V. Meinongas (Aleksijus fon Mainongas, 1853–1920) savo „Objektų teorijoje".) Logika, kaip ir grynoji matematika, turi reikalą su tokais idealiais objektais; tiksliau kalbant, logikos tikslas — sukurti dėsnius, kurie sąlygotų „tiesų" susiejimą su logine sistemos, „teorijos" vienove.

Kaip mes gauname šiuos dėsnius, kaip mes apskritai randame „esmės dėsnius"? Tai pasiekiame, atsako Husserlis, „idealioje esmės žiūroje", kildami nuo atskiro objekto prie jo idėjos" (nuo dviejų daiktų — prie „skaičiaus du", nuo atskiro trikampio — prie trikampio „apskritai"), ir šią idėją paverčiame „duotybe", dvasine žiūra.

Psichologizmo ir pozityvizmo klaida ta, kad palieka galioti tik juslines ir individualias „duotybes", o mes „dvasine žiūra", „fenomenaliai" galime suvokti ir *bendruosius* objektus (II „Loginių tyrinėjimų" tomas, *„Fenomenologijos* ir pažinimo teorijos tyrinėjimai", 1901). Šiuo pažinimo intuityvaus veiksnio pabrėžimu bei išplėtimu Husserlis skiriasi nuo deduktyvios Marburgo neokantininkų sąvokų plėtotės. „Esmės žiūra" Husserlis kuria filosofinę teoriją, peržengiančią logikos ribas: visi faktų mokslai pajungiami fenomenologinėms, „eidetinėms" disciplinoms, pirmiausia bendriesiems „formaliems–loginiams" mokslams, po to „materialiesiems—eidetiniams mokslams", kurių dėsniai iškelia esminę specifinių objektų, su kuriais turi reikalą faktų mokslai, struktūrą. Tačiau, pvz., prieš imdamiesi psichologiškai–empiriškai tyrinėti suvokinius, sprendinius ir t.t., mes turime fenomenologinės esmės žiūros pagalba išaiškinti, kas yra suvokinio, sprendinio esmė. Esmės dėsniams yra pavaldūs empiriniai faktų dėsniai. Galiausiai fenomenologijai siaurąja prasme tenka uždavinys esmės požiūriu tyrinėti ne objektus, bet specifines *objektinės sąmonės* formas, tam tikras objektiškumo rūšis ir jų buvimo būdą atitinkančias *aktų formas*. Tuo fenomenologija, stengdamasi apibrėžti objektus labiau ne kaip egzistuojančius savaime, bet remdamasi juos suvokiančios sąmonės aktu, vėl priartėja prie Kanto minties kelių, ir tai ryškiai matyti vėlesniuose Husserlio raštuose („Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos" 1913; „Formalioji ir transcendentalinė logika", 1929).

„Fenomenologijos" idėja paveikė gausų Husserlio mokinių būrį. Prie to ypač prisidėjo tai, kad esmės žiūros teorija buvo palanki dvasiniuose moksluose išryškėjusiam polinkiui į tipizuojamąjį tyrinėjimą, taip pat ji nepritarė neokantiškam dedukcijos metodo pervertinimui. Kartu fenomenologiją netiesiogiai rėmė Dilthey'aus ir Rickerto siektas griežtas dvasios mokslų atskyrimas nuo gamtos mokslų, vitalizmo pabrėžiama organinio gyvenimo autonomija neorganinės gamtos atžvilgiu, taip pat metafizikos kryptys, pasaulį įsivaizdavusios kaip viena kitomis grįstas objektų sferas, kurios, būdamos viena virš kitos, pateikia vis naujas formų kokybes. Visos šios paieškos siūlė metodą skirtingai suvokti tai, kas dvasiška, ir tai, kas gamtiška, kas gyva ir kas negyva, įvairių objektų bei objektų karalysčių pavidalus ir „būties būdus", jų „esminį" sąryšį ir skirtybes. Kaip tik šitaip pirmiausia MAXAS SCHELERIS (Maksas Šėleris, 1875–1928) žiūrėjo į fenomenologiją, kuri jam dėl to tapo *intuityviai grindžiamos būties ir esaties apskritai teorijos* pagrindu, *fenomenologine ontologija,* galų gale įsiliejančia į *metafiziką*, abso-

liuto teoriją. Žinoma, ši metafizika dvasiškai nepaprastai guvaus Schelerio kūryboje įgavo pakankamai skirtingas formas: iš teistinio–katalikiško požiūrio („Apie amžinybę žmoguje“, 1921–1923) jis perėjo paskutiniaisiais savo gyvenimo metais prie panteistinio pasaulėvaizdžio. Be to, Scheleris formaliai ir imperatyvistinei Kanto etikai priešpriešina „materialią vertybių etiką“ („Formalizmas etikoje ir materialinė vertybių etika“, 1913–1916), šiuo keliu vėliau paskui jį ėjo savo „Etikoje“ (1926) *Nicolai'us Hartmannas*. „Vertybės“ taip pat yra plati ir įvairiopai suskirstyta idealių, savą būties būdą turinčių objektų karalystė; mūsų pasitenkinimo ir nepasitenkinimo jausmai nėra tik būsenų išgyvenimai, bet būtent tas vertybes intenduojantys ir suvokiantys *aktai*. Žmogiškosios egzistencijos uždavinys ir prasmė — gyventi ir veikti pagal šių vertybių orientacijas.

Pats Husserlis „Fenomenologijoje“ įžvelgė kelią į griežtą mokslinę filosofiją, į grynosios teorijos pagrindimą. Užuot tai realizavusi, fenomenologijos mokykla greit suskilo į nemaža krypčių, kuriose galima atpažinti įvairias pagrindines filosofijos kryptis. Objektyvistinė kryptis pirmiausia pabrėžia būtinumą be prietarų žiūrėti į objektą, neigia bet kokį išankstinio metodo absoliutinimą.

Žymiausias šios krypties filosofijos laimėjimas — ontologija, kurią išplėtojo NICOLAI'US HARTMANNAS (Nikolajus Hartmannas, 1882–1950; „Pagrindiniai pažinimo metafizikos bruožai“, 1921, „Dvasinės būties problema“, 1933, „Apie ontologijos pagrindimą“, 1935, „Galimybė ir tikrovė“, 1938, „Realiojo pasaulio struktūra“, 1940, „Nauji ontologijos keliai“, 1942, „Leibnizas kaip metafizikas“, 1946, „Teleologinis mąstymas“, 1951, „Filosofijos įvadas“, 1950). Hartmanno kūryboje (apie jo „Etiką“ jau buvo užsiminta) baigiasi sąmoningas grįžimas nuo Kanto prie Aristotelio (Hartmannas yra puikus Aristotelio žinovas, kita vertus, jis taip pat giliai išstudijavęs Hegelį — pasaulio ir „objektyviosios dvasios“ būties pakopų atradėją). Jo pažinimo sąvoka yra fenomenologinė–objektyvistinė: pažinimas — tai savaime egzistuojančio, nuo pažinimo akto nepriklausomo objekto suvokimas. Tačiau Hartmanno realizmas peržengia Husserlio fenomenologiją: pažinimas yra realus subjekto susijimas su esančiu objektu. Taip iš principo paneigiama bet kokia subjektyvistinė, skeptinė ar subjektyvioji idealistinė kryptis. Pagrindinis filosofinis mokslas — ontologija, teorija apie būtį, jos buvimo būdus (reali, ideali būtis; idealiai būčiai priklauso vertybių būtis ir matematikos objektai), būties momentus (egzistencija, apibrėžta būtis), būties modalumus (galimybė, tikrovė, būtinumas) ir būties pakopas: materiali, organinė–gyvoji, psichinė–sąmoninga, dvasi-

nė–asmeninė, bet kartu atskirą asmenį pranokstanti objektyvi dvasinė būtis, tyrinėjama „dvasios mokslų“. Negalima vienos būties pakopos tapatinti su kita, reikia atmesti „materializmą“, „biologizmą“, „psichologizmą“. Kiekvienas būties sluoksnis turi savo ypatingas kategorijas, tačiau kiekvienos aukštesniosios būties pakopos prielaida bei pagrindas yra žemesnioji pakopa: organizmai kartu yra materialūs kūnai, gyvi organizmai yra sąmonės turėtojai, tik sielą turintys individai gyvena dvasinį gyvenimą. Žemesniosios būties pakopos yra *patvaresnės*, o aukštesniosioms būdingas didesnis *laisvės laipsnis* ir *galimybė* realizuoti aukštesnes vertybes. Nuo ontologijos Hartmannas atskiria metafiziką: pastaroji prasideda ten, kur būtis tampa iš dalies iracionalia, logiškai nesuvokiama. Esama iracionalių būties sferų; jas parodo aporijos ir antinomijos, su kuriomis susiduria mūsų mąstymas. Tikros aporijos neišsprendžiamos: todėl metafizika tik kelia ir aiškina *problemas*, o ne jas sprendžia, tik nubrėžia ribą iracionalumo atžvilgiu (tuo Hartmannas artimas Kannui), bet negalima *sistema*, apimanti iracionalumą.

Schelerio keltos metafizinės idėjos savo kulminaciją pasiekia „egzistencijos filosofijoje“, kurią išplėtojo MARTINAS HEIDEGGERIS (Martinas Haidegeris, 1889–1976; „Būtis ir laikas“, 1927, žr. psl. 308, kur kalbama apie nesusipratimą, Heideggerį laikant egzistencijos filosofu). Klausimas, kurį anot Heideggerio, iš tikrųjų aptaria filosofija, yra klausimas apie „būties esmę“, ir šio klausimo nereikia painioti su klausimu apie *„esaties“* esmę. Kas yra „būtis“, mes įžvelgiame tik *mumyse pačiuose*; nes būtent savasčiai esminga, kad Aš pirmiau save išgyvena savo „būtyje“, o ne šios būties „kas“, priešingai nuo mus supančios daiktų aplinkos, kuri mums iš pradžių iškyla kaip kokybiškai apibrėžtas „kas“. „Susirūpinimo“ aktuose mes nukreipti į daiktus, o per juos — į save pačius; o su „susirūpinimu“ tarsi susijęs antras pagrindinis išgyvenimas — *baimė*; tai aktas, kuriame mes išgyvename kaip mūsų *būties būdo esmę*, „savo buvimą prieš Nieką“ arba „įmestumą į Nieką“. Klausimas apie „būties“ esmę susijungia su klausimu apie Aš, žmogaus esmę, ir kaip tik atsakymas į šį klausimą atsiskleidžia tais susirūpinimo ir baimės aktais, kurie mums atskleidžia žmogaus buvimą tarp „būties“ ir „Nieko“. Su šiomis spekuliacijomis apie žmogiškos būties esmę Heideggerio teorijoje tiesiogiai susisieja klausimas apie žmogaus gyvenimo prasmę: šią prasmę, žmogaus uždavinį, jis apibrėžia kaip savo tikrosios, *esminės* būties realizaciją, priešingą to esmingumo užmaskavimui ir pasidavimui tam, kas *daroma* tuo ar kitu atveju. Kaip šį uždavinį įgyvendina pavienis asmuo, galima patikrinti tar-

si dviem dalykais: viena, ar jis iš tikrųjų savo valia priima laiko reikalavimus, *istorinį likimą*, kuriam pavaldus, nesileisdamas išoriškai jų varomas ir neišsisukinėdamas, ir, antra, kokia yra jo laikysena mirties ir mirties baimės, kaip elementaraus išgyvenimo „Nieko" akivaizdoje, atžvilgiu. Ne „visi" turi mirti, kaip sako minčių apie mirtį vengianti paguoda, tai turi padaryti *kiekvienas pats* nepanaikinamoje vienatvėje.

Čia Heideggeris primena ankstyvąją krikščionybę, šios idėjos taip pat susiję su ta principine krikščioniška nuostata didžiojo danų XIX amžiaus pirmosios pusės religinio mąstytojo ir kovotojo SØRENO KIERKEGAARD'O (Sioreno Kirkegoro, 1813–1855) kūryboje, kuri stipriai veikė ne tik Heideggerį, bet ir visą vokiečių pokarinį protestantizmą („Arba — arba", 2 tomai, 1843; „Baimės sąvoka", 1844, „Filosofiniai trupiniai", 1845, „Krikščioniškos kalbos", 1948). Kierkegaard'as buvo ryžtingai nusiteikęs prieš Hegelį, taip pat prieš kiekvieną bandymą grįsti religiją kultūros filosofija, kuri įpina žmogų į pasaulio visumą; jis taip pat buvo Kanto dorovinės „autonomijos" priešininkas. Jis griežčiausiai teigia dieviškumo *transcendenciją* visų šiapusės kultūros „vertybių" atžvilgiu, pabrėžia baimės pripildytos sielos vienišumą bei apleistumą dieviškojo teisėjo akivaizdoje, sąžinėje jis girdi ne nuosavo proto, ne žmogaus manyje nuosprendį, bet antžmogiškos jėgos balsą, jis, kaip Pascalis ir iš esmės kaip Tertulianas, iškelia krikščioniškos teorijos *paradoksalumą*. Moderniajai *„dialektinei teologijai"* (Karlas Barthas, Gogartenas, Emilis Brunneris) Kierkegaard'as tam tikra prasme buvo dvasinis vadas, atstojęs Schleiermacherį ir Kantą. Žinoma, šią teologiją veikė ir karo meto kultūros katastrofa, kuri itin prieštaravo minčiai, jog Dievo esmė apsireiškia žmoguje bei jo kultūrinėje veikloje.

Paskutiniaisiais metais literatūriniuose sluoksniuose, pirmiausia Vokietijoje ir Prancūzijoje, *„egzistencializmas"* tapo plačiai svarstoma kryptimi. Visus egzistencijos filosofijos atstovus sieja sąlytis su Kierkegaard'u: jie kartu su juo neigia objektyvistinę filosofiją, kuri eliminuoja „Aš", kitaip tariant, jo „egzistenciją" paverčia objektyvia būtimi. Filosofija turi remtis Aš, ir šis pradinis taškas turi būti tam tikra priešprieša mokslui, filosofija turi pasaulį suprasti, vadovaudamasi daugiausia jo išgyvenimu. Vokietijoje, nepriklausomai nuo Heideggerio, egzistencializmui atstovavo KARLAS JASPERSAS (1883–1969, „Filosofija", 3 tomai: „Filosofinė orientacija pasaulyje", „Egzistencijos apšvietimas", „Metafizika"). Jaspersas iš pradžių buvo gydytojas (psichiatras), po to — psichologas, dar vė-

liau — filosofas. Tačiau jau jo „Bendroji psichopatologija“ (1913) ir „Pasaulėžiūrų psichologija“ (1919) parengia egzistencializmą: pirmoji dėl to, kad ji, užuot tyrusi ligos atvejį, iškelia Aš–Tu santykį — egzistencinę komunikaciją tarp gydytojo ir paciento, antroji todėl, kad siekia pasaulėžiūras suvokti ne kaip objektyvias sistemas, bet kaip pagrindines žmogaus nuostatas — egzistencines nuostatas — pasaulio atžvilgiu. Filosofija kelia klausimą apie būtį. Tačiau būtis nėra identiška objektyviai būčiai, tai nėra objektas be subjekto, objektas, kuris nebūtų objektas sąmonei. Aš žinau savo būtį, bet aš negaliu paties savęs padaryti savo sąmonės objektu. Tiksliau kalbant, objektyvaus pasaulio suvokime yra polinkis į dvigubą objektų pasaulio transcendavimą: pirma, nukreiptume į Aš ir jo „egzistenciją“ — „egzistencijos apšvietime“ — ir, antra, metafizikoje ir jos nukreiptume į „absoliutą“. „Egzistencijos apšvietimas“ yra transcendavimas, bet tai nėra būdas įrodyti nuo fizinio pasaulio nepriklausomos „sielos“ egzistenciją, bet sąmonės nuskaidrėjimas santykyje su „Aš esu“ ir jo kūrybine valia, kuri sukuria asmenį su jo pažiūromis į gyvenimą, jo ištikimybe tam tikriems daiktams ir asmenims, jo nepasinėrimu į tai, kas jam svetima. Nuo egzistencijos apšvietimo einama į metafiziką, nuo Aš — į absoliutą. Aš jaučiu, kad aš esu ir veikiu ne tik iš savęs, bet esu susijęs su absoliutu, su besąlygiškumu. Šios prieštaros absoliutui nepakeičia „ribinės gyvenimo situacijos“, kovos, kančios, kaltės ir mirties neišvengiamumas. Mituose, metafizinių sistemų dogmose žmogus kalba apie absoliutą, bet jeigu šiuos vaizdinius perskaito pažodiškai, o ne kaip „šifrus“, tai jis daro tą pačią klaidą, kaip kad tuomet, kai jis Aš egzistenciją paverčia vienos sielos tęsiniu (kiti kūriniai: „Maxas Weberis“, 1932, „Nietzsche“, 1936, „Descartes`as“, 1937, „Schellingas“, 1955, „Didieji filosofai“, 1957, „Nikolajus Kuzietis“, 1964, „Dvasinė laikmečio situacija“, 1931, „Atominė bomba ir žmonijos ateitis“, 1958, „Egzistencinė filosofija“, 1938, „Apie tiesą“, 1947, „Filosofinis tikėjimas“, 1948, iš palikimo — tarp kitų: „Spinoza“, 1978, „Pastabos dėl M.Heideggerio“, 1978).

Labai paveiktas Heideggerio yra prancūzų egzistencialistas rašytojas ir filosofas JEANAS PAULIS SARTRE'AS (Žanas Polis Sartras, 1905–1980, „Būtis ir Niekas“, 1943, toliau glaustas traktatas „Egzistencializmas yra humanizmas“, 1946, „Dialektinio proto kritika“, 1960). Sartre'as, kaip ir Heideggeris, pradeda nuo būties sąvokos, kuri suskyla į būtį „savaime“ ir “sau“ (kuri visad yra kartu būtis „Kitam“ — „Tu“), ir išsamiai analizuojamas jos santykis Nieko atžvilgiu. („Nieko būties“ analizė yra galbūt įžvalgiausios pa-

grindinio Sartre'o veikalo dalys.) Susirūpinimas ir *baimė* ir Sartre'ui yra pagrindiniai sielos išgyvenimai. Tačiau analizuodamas baimę, Sartre'as pasuka kitokiais keliais negu Heideggeris: pirmiausia — tai yra ne mirties baimė, Nieko, esančio už mūsų, baimė, tai — Nieko, glūdinčio mumyse, baimė, mūsų laisvės baimė („dans l'angoisse la liberté s'angoisse devant elle–même en tant qu'elle n'est jamais sollicitée ni entravée par *rien*"). Sartre'as čia nueina taip toli, kad jis kalba ne tik apie baimę, bet apie žmogaus pasibjaurėjimą savimi pačiu ir patį šį pasibjaurėjimą laiko vienu iš pagrindinių išgyvenimų. Atremdamas išpuolius, kurie kaip tik šiuo klausimu Prancūzijoje buvo nukreipti prieš jo egzistencializmą, Sartre'as pabrėžia, kad egzistencializmas yra „humanizmas", filosofija, kelianti žmogų į pasaulio centrą. Žinoma, žmogus — tai ne evoliucijos viršūnė, bet esybė, prisiimanti laisvės ir atsakomybės naštą. Ši našta tuo sunkesnė, kuo aiškiau Sartre'as pasisako už ateizmą.

Savo ateizmu Sartre'as ryškiai skiriasi nuo kito prancūzų mąstytojo, kurį taip pat turime priskirti egzistencialistamas. Tas mąstytojas — GABRIELIS MARCELIS (Gabrielis Marselis, 1889–1973; „Metafizinis dienoraštis", 2 tomai — 1927 ir 1935 metais; „Būties paslaptis", 2 tomai 1951; „Buvimas ir nemirtingumas", 1959). Marcelis labiau artimas Jaspersui, o ne Heideggeriui, bet būdamas įsitikinęs teistas ir katalikas, toli peržengia metafizinį Jasperso „šifrų skaitymą". Dievas — egzistencialistiškai — mąstomas kaip „absoliutus Tu", esybė, kuri gali būti išgyvenama tik šaukiama kaip „Tu" ir niekad negali būti pakeista į „tai". Mokslinis mąstymas visą būtį pakeičia į objektus, kaip tik dėl to mokslui dingsta ir Dievas, ir Aš.

Pirmojo XIX amžiaus trečdalio filosofija vis labiau išsilaisvina iš sąlyčio su atskiraisiais mokslais, o šimtmečio pabaigos filosofija jau vis labiau ieško šio sąlyčio, kartais net rizikuodama savo nepriklausomybe. Filosofija ne tik orientuojasi į dvasios ir istorijos mokslus, ją veikia ir besiplėtojantys *gamtos mokslai*. Pradžią tam davė *biologija* ir joje iškylanti *neovitalizmo* srovė, kuri jau buvo minėta kalbant apie E. von Hartmanno filosofiją.

Mechanistinio ir vitalistinio gyvybės procesų nagrinėjimo priešpriešа, aiškinant juos, viena vertus, kaip aklas mechanines gamtos jėgas, kita vetus, darant prielaidą apie ypatingas tikslingas gyvybines jėgas, siekia gilią senovę: *Demokritas* yra „mechanistas", *Aristotelis* — „vitalistas". Atsiradusi naujoji filosofija (Descartes'as) kartu su mechanistinio–matematinio gamtamokslio suklestėjimu duoda stiprų impulsą ir mechanistiniam organizmo aiškinimui, „mašininei gyvybės teorijai". Vėliau, atradus mikroorganizmus, manoma

priešingai, kad, kiek mums žinoma, niekur gyvybė neatsiranda iš neorganinės medžiagos, bet visad — tik iš organinių užuomazgų. *Kantas* savo maniera siekia atsargiai apibrėžti abu nagrinėjimo būdus: mechanistinis aiškinimas lieka nenuginčijamu idealu, bet ten, kur neužtenka priežastinio nagrinėjimo, jį būtinai reikia papildyti reguliatyviniu principu, teleologiniu požiūriu į organizmą. *Romantizmui* būdingas vitalizmas, todėl jam, žvelgiančiam į gyvybiškumo pirmavaizdį, atrodo absurdiška organizmą pajungti neorganinės gamtos jėgoms. Tačiau iš filosofijos besilaisvinantis gamtamokslis vėl pasuka priešingu keliu: chemija (nuo to laiko, 1839, kai buvo dirbtiniu būdu gautas šlapalas) retortoje gamina iki tol tik iš gyvų kūnų žinomas medžiagas pagal kitas, zoologijoje pergalingai įsitvirtina *Darvino teorija*, naujų rūšių atsiradimą aiškinanti mažais atsitiktiniais pokyčiais ir mechaniniu atrankos poveikiu kovoje už būvį, taigi grynai mechanistiškai. Tačiau dviejų šimtmečių sandūroje vėl prasideda dėmesio vertas *posūkis*. Pirma, kyla mintys, kad ir cheminė baltyminių medžiagų gamyba duoda tik negyvą, o ne gyvą baltymą. Antra, darvinizmas susiduria su nemaža sunkumų: organizmų evoliucija pateikia ne bedėsnius, „atsitiktinius" pokyčius, bet įvairiausiose gyvūnų ir augalų kategorijose nepriklausomai vienas nuo kito iškylančius vienodo prisitaikymo organinius darinius (iš ryškių pavyzdžių galima paminėti stuburinius gyvūnus ir galvakojus, sausoje žemėje augančių tikrų kaktusų kaktusinę formą ir karpažoles); be to, beveik kiekvienas, naujai atsirandantis organizmas sudarytas iš daugybės atskirų elementų, kurių kiekvienas, nepriklausomai nuo kito, atsitiktinio pokyčio dėka turėtų įgauti organui apskritai naudingą pavidalą, tačiau be vienodo prisitaikymo ir kartu atsitiktinio kitų elementų atsiradimo būtų betikslis, taigi taip pat neteiktų pranašumo kovoje už būvį. Šie apsvarstymai iš dalies skatino atnaujinti ikidarvinistinę *Lamarcko* teoriją (A.Pauly, „Darvinizmas ir lamarkizmas", 1905), kuri taria, kad organizmas aktyviai prisideda prie savo tikslingų pokyčių. Lamarkizmui *ir* darvinizmui sunkumų sudarė GREGORO MENDELIO (1822–1884) nustatyti tikslūs paveldėjimo dėsniai, kurie rodėsi nesuderinami nei su įgimtų savybių paveldėjimu, nei su atsitiktiniais pokyčiais. Olandų botanikas *Hugo de Vriesas* (Frysas) „mutacijos teorijoje" įveikė šį sunkumą; tačiau nors lyg ir nustatyta, jog esama mutacijų, paveldimų organinių formų pokyčių, taip pat lyg ir įmanoma, jog atskiroms rūšims bei tipams kartais būdingi intensyvesnio mutageniškumo periodai, mes nežinome tokių mutacijų *priežasčių*. Todėl, viena vertus, stengiamasi tolesniuose tyrinėjimuose remtis vien eksperimentiniu–empiriniu metodu,

atsisakius bet kokio išankstinio teorinio nusistatymo, kita vertus, čia kaip tik kyla pagunda griebtis filosofinės spekuliacijos.

Pagrindinis vitalizmo atstovas Vokietijoje yra HANSAS DRIESCHAS (Hansas Dryšas, 1867–1941; „Organiškumo filosofija“, 1909, „Tvarkos teorija“, 1912, „Tikrovės teorija“, 1917, „Biheviorizmas ir vitalizmas“, 1927, „Parapsichologija“, 1932, „Materializmo nugalėjimas“, 1935, „Aukštesnio lygio biologinės problemos“, 1941). Jis iš zoologijos perėjo į filosofiją ir kaip zoologas eksperimentiškai įrodinėjo, kad iš pusiau arba bet kaip padalintų jūros ežių atsiranda *sveiki*, tik mažesnio formato jūros ežiai. Šis faktas ir apskritai organizmo sugebėjimas iš dalies regeneruotis į visumą, anot Driescho, rodo, jog negalima organizmo laikyti mašina, nes elemento sugebėjimas iš savęs pagaminti visumą prieštarautų mašinos, kaip tarpusavyje sąveikaujančių elementų struktūros, esmei. Gyvybės savitumas yra *„visybinis priežastingumas“*, individo, dalies apibrėžtumas visybe. Tačiau šis visybinis priežastingumas, pasak Driescho, šalina vieną nematomą esmę, kurią jis vadina aristoteliškai „entelechija“ arba, trumpai tariant, „siela“. Siela yra elementarus, neerdviškas, organinio kūno visybinį priežastingumą sąlygojantis gamtinis veiksnys (šis priežastingumas, žinoma, nepašalina kūno dalių chemines–fizines sąveikos, bet valdo ją). „Visybinis braižas“ atsiskleidžia ir žmonijoje, pirmiausia — dorovinėje sąmonėje. Čia irgi visumos evoliucija, valdoma viršindividualios „sielos“, nėra neįmanoma, net jei atskleidžiama tik su tam tikra tikimybe. „Filosofija“ Drieschui, viena vertus, yra „tvarkos teorija“, kita vertus, „tikrovės teorija“. Tvarkos teorija tyrinėja viską, ką mes apskritai žinome, ką suvokiame, visą objektiškumą apskritai su jam būdingais momentais, leidžiančiais jį kaip nors susisteminti. Šie tvarkos momentai mums duoti su objektais: mums neduota nesutvarkyta medžiaga, į kurią mes įneštume tvarkos formas, bet visa, kas duota, yra jau susisteminta. Šis Driescho požiūris į filosofiją, tiksliau sakant, į logiką (svarbiausią filosofinę discipliną), kaip objektų tvarkos teoriją, yra artimas kitam filosofui: panašiai logiką suprato JOHANNES REHMKE (Johanas Remkė, 1848–1930) „Moksle apie visų daiktų pagrindus“, taip pat Royce'as (žr. anksčiau). Kitai filosofijos daliai, „tikrovės teorijai“, teorijai apie tikrovę, besislepiančią ir iškylančią už to, kas duota, skirtingai nuo tvarkos teorijos, visad būdingas hipotetinis momentas.

Driescho (ir neovitalizmo apskritai) teorija apie visybines tendencijas, apie visybei priklausančias kokybes, nekildinamas iš dalių savybių, siejasi su viena moderniųjų krypčių, kuri kilo psichologi-

joje kaip reakcija į senojo tipo „asociacinę psichologiją": tai geštaltpsichologija ir geštaltteorija, kurią plėtojo MAXAS WERTHEIMERIS (Maksas Vertheimeris, 1880–1943, „Trys geštaltteorijos traktatai", 1925), WOLFGANGAS KÖHLERIS (Volfgangas Kėleris, 1887–1967, „Psichikos geštaltai ramybės ir pastovumo būsenoje", 1920) ir KURTAS KOFFKA (Kurtas Kofka, 1886–1941, „Psichologija", paskelbta Dessoiro filosofijos vadovėlyje, 1925). Tačiau jie skiriasi nuo Driescho tuo, kad visybinių savybių („geštaltkokybių") ir visybės veikimo nekildina iš vieno visybę valdančio individualaus veiksnio — Driescho entelechijos ar sielos. Jie veikiau visuotiniu principu laiko tai, kad visybė visad yra „daugiau" negu dalių suma, kad elementas visybėje ir už jos kitoks ir kad pagrindinių geštaltų su jiems būdinga vidine tendencija išlikti ieškojimas yra toks pats svarbus mokslo uždavinys, kaip ir išskaidymas į elementus.

Ši *visybės traktavimo* tendencija yra svarbus bruožas, būdingas visam dabarties mokslui ir filosofijai. Be biologijos ir psichologijos, ši tendencija produktyviai veikia, be abejo, ir sociologiją, teoriją apie suvisuomeninimo formas. Tad minėtini FERDINANDAS TÖNNIES (Ferdinandas Tėnis, 1855–1936, „Bendruomenė ir visuomenė", 1887), OTHMARAS SPANNAS (Otmaras Španas, 1878–1950, „Visuomenės teorija", 1914), THEODORAS LITTAS (Teodoras Litas, „Individas ir bendruomenė", 1919).

Žymiausias ir savo įtaka toli peržengęs tėvynės ribas dabarties prancūzų filosofas HENRI BERGSONAS (Anri Bergsonas, 1859–1941) svarbiausią medžiagą, kuria grindžiamas jo literatūriškai labai įspūdingas metafizinis pasaulėvaizdis, semia iš gilių biologijos ir psichologijos, vitalizmo problemos ir kūno bei sielos santykio problemų studijų („Apie betarpiškus sąmonės duomenis", 1888, „Materija ir atmintis", 1896, „Metafizikos įvadas", 1903, „Kūrybinė evoliucija", 1907, „Dvasinė energija", 1919, „Du moralės ir religijos šaltiniai", 1932). Nuo Kanto laikų buvo įprasta erdvę ir laiką, kaip analogiškas struktūras, priskirti vieną kitam. Bergsonas, priešingai, remiasi jų *priešingybe*: erdvė yra vienarūšių taškų visuma, iš kiekvieno jų galima bet kaip pereiti į kitą, laikas yra negrįžtama seka, kurioje kiekvienas taškas yra naujas, vienintelis ir nepasikartojantis. Čia, žinoma, reikia turėti galvoje mūsų betarpiškai išgyvenamą laiką, vienodai tekančią „trukmę", o ne „suerdvintą" fiziko laiką, laiko parametrą, kuris moderniojoje fizikoje tampa viena iš trijų vienodų erdvės matmenų matematinio kontinuumo dimensijų. „Erdvės" ir „laiko" priešingybė pasikartoja kūno ir sielos, „materijos" ir „sąmonės" priešybėje. Fizikas konstruoja „materiją"

kaip konstantą, rymančią erdvėje, jos dėsniai yra ekvivalencijos dėsniai, tarp fizikinės priežasties ir padarinio egzistuoja kiekybinė lygybė, negrįžtami procesai pakeičiami į atominiame vyksme grįžtamus procesus. O sąmonėje niekad negali pasikartoti „tas pats", todėl negali, kad į kiekvieną vėlesnį akimirksnį yra įaustas *atsiminimas* apie ankstesnį. Tarp fizikinio ir psichinio pasaulio yra biologinis pasaulis. Skirtingų rūšių ir individų geneologinis medis nėra nei kylanti tiesi linija, kaip turėtų būti tuo atveju, jei veiktų tikslingos vitalinės jėgos, nei nedėsninga zigzaginė linija, kaip turėtų būti, jei būtų teisi Darwino „atsitiktinumų teorija". Tačiau tas medis iškyla kaip vieningas srautas, kuris, kilęs iš vieno šaltinio, varomas vienos *jėgos* (élan vital), suskyla ir išsišakoja. Kintant išorinėms sąlygoms, ši jėga kuria vis naujas, bet vieningą kilmę liudijančias organines formas, kurių kiekviena pritaikyta prie naujų gyvenimo sąlygų, tarsi sprendžianti per jas iškeltą uždavinį, bet tam tikra prasme esanti laisvas, iš anksto neapskaičiuojamas kūrinys, galimas, o ne būtinas sprendimas. Virš šių reliatyviai pastovių rūšių, šių kristalizacijų vėl tolyn žengia gyvybinis srautas su pirmyn varančia jėga, jis susiduria lyg su pasipriešinimu, susitvenkia prie jo ir išsišakoja, kad bent jau pagrindinėmis kryptimis vėl iš naujo pradėtų srūti. Jos kūriniai yra organizmai, erdviniai pavidalai ir formos: erdvė, erdvinė materija yra medžiaga, kurioje veikia kūrybinis tapsmas ir kuri, suvaržyta, sustingsta į pastovias struktūras. Laikas ir erdvė, atmintis ir materija, gyvybinis judėjimas ir fizikinė medžiaga — visur mes iš esmės susiduriame su tuo pačiu dvilypumu. Tačiau mes pažįstame šiuos du principus tik jų jungtyje: erdvė, kurios taškai pagrečiui išsirikiuoja į eilę, yra mums judėjimo arena, gyvybės veržlumą mes jaučiame kaip į mūsų kūną įsiaudžiantį gyvenimą, sąmonė yra prisimenančio atpažinimo išraižytas mus supančių erdvinių daiktų regėjimas ir lytėjimas.

Ypač Bergsonas iškelia įrodymą, kad sąmonė ir atmintis nėra vien tik kūno, smegenų funkcijos. Smegenys nekuria sąmonės turinių, bet perteikia sąsają, tikslingą dirginimo ir judėjimo susijungimą. Tuo jos sukuria ir galimybę mūsų atsiminimams paveikti mūsų elgesį, t.y. jos nesukelia atsiminimų, bet tinkamu momentu esamus atsiminimus sužadina, tuo, žinoma, suteikdamos skaidrumo ir mūsų į gyvenimo praktiką orientuotai sąmonei. Jos susiaurina sąmonę, pajungdamos ją tarnauti organiniam gyvenimui, jos veikia kaip mūsų suvokimo ir prisiminimų „organinis filtras". Iš to išplaukia, kad mūsų normalios budrios sąmonės pasaulis visad kartu yra mūsų praktinė aplinka ir išplitęs tiktai tiek, kiek ir ši. Tačiau kaip yra du tik-

rovės būties laukai ar poliai — erdvė–materija–kūnas ir laikas–atmintis–gyvenimas, taip yra ir du juos atitinkantys pažinimo, sąmonės būdai: skaičiuojantis, analizuojantis bei susiejantis intelektas ir atspėjantis, pajaučiantis, pranašiškas instinktas. Intelektas triumfuoja prieš materialų pasaulį, kurį jis savo išrastais įrankiais pajungia mūsų valiai, bet jo jėgos iš esmės baigiasi ten, kur baigiasi jo susikurtas erdvinis daiktų bei įvykių vaizdas. Ateitį jis pažįsta tik palygindamas ją su praeitimi, taigi jis nepažįsta tikrai kūrybinio tikrovės elemento. Instinktas pasaulį suvokia tik vieninteliame taške, ten, kur pasaulį paliečia gyvenimas, jis pažįsta ateitį bei galimybę ir padeda jas įgyvendinti — taip pat, kaip ir protas, tarnaudamas gyvai būtybei ir gyvenimo praktikai, — bet tai jis daro jausdamas ir įžvelgdamas konkrečią minėtų dalykų formą. Instinktyviai mes žinome judant savo ranką, bet mūsų protas negali paaiškinti, kaip valia padaro, kad įsijungtų motoriniai centrai. Kiekviena gyva būtybė turi instinktą ir intelektą, tik skirtingas jų ryšys. Žmogus pirmiausia yra protinga būtybė, nors jo protą supa instinktyvios intuicijos dalelės. Bičių avilio ar termityno individai yra lyg savarankiškais tapę avilio organai. Įrankius išranda protas ir moko naudojimosi jais taisyklių, organus kuria ir judina instinktas. Bet kokia organinė evoliucija yra gyvybės srauto išsiskaidymas, diferenciacija; viena iš tų šakų apima abi kryptis — protingų būtybių, kurių viršūnėje yra žmogus, ir instinktyvių būtybių, kurių viršūnėje yra bendrijas sukuriantys vabzdžiai.

Galiausiai Bergsonas, kaip rodo jo paskutinysis veikalas, žmonijos kultūros, moralės ir religijos istorijoje randa priešybę, kuri pakeičia iki šiol iš būties ir pažinimo žinomą priešybių porą: tai uždaros ir atviros moralės priešybė ir statiškos bei dinamiškos religijos priešybė. Žmogaus prigimtyje dominuoja intelektas, ir tai kelia individualaus egoizmo pavojų, pavojų izoliuotis nuo bendruomenės, nuo kurios jis visgi priklausomas savo džiaugsmuose ir varguose. Gyvenimas kaip priešnuodį sukuria moralę su jos instinkte glūdinčia, egoizmą slopinančia jėga. Tokia moralė, skatinanti žmones tarnauti bendruomenei, kurioje jie gyvena, yra karingai nusiteikusi tautų ir valstybių tarpusavio atžvilgiu, ji yra „uždaros" bendruomenės savisaugos instinkto išraiška. Kitokia yra moralė, kuri peržengia uždaros bendruomenės ribas ir veržiasi į *vieną* žmoniją, tai ne beasmenių, sustingusių priesakų ir papročių moralė, bet asmeninės meilės ir ilgesio moralė, verčianti žmogų peržengti save ir siekti begalinės visų esybių bendrijos, kurioje gyvuotų meilė be neapykantos. Uždarą moralę atitinka statiška nacionalinių, senųjų tikėjimų religija, o

atvirą — dinaminis, mistinis, pirmiausia krikščioniškosios mistikos, religingumas, religinė nuostata, suvienijanti visus žmones meilėje dieviškajam Tėvui bei Kūrėjui ir tuo suvienijanti žmones ir vienus su kitais. Už beasmenės, uždaros moralės priesakų slypi valstybės, bendruomenės prievarta, verčianti tikėti statiškų religijų magiškomis jėgomis ir dievais; asmeninis didžiųjų mistikų, tiktai mylinčiųjų pavyzdys palenkia širdis į mistinį religingumą. Statiška religija ir moralė išlaiko egzistuojančias bendruomenes, kaip savisaugos ir rūšies išsaugojimo instinktas — egzistuojančias organines formas, o mistinis religingumas išveda už šių formų į paties tapsmo, gyvybinės jėgos srautą. Élan vital tampa į begalybę kuriančia dievybe, kuri kuria, nes nori mylėti ir būti mylima, jos aukščiausias kūrinys yra žmogus, nes jis daugiau už kitas būtybes gali savo viduje sužadinti šią meilės jėgą. Tiesa, Bergsonas pats pareiškia, kad jis šia paskutiniąja savo metafizikos autointerpretacija peržengia tai, ką galima pagrįsti patyrimu ir mokslu, tiesioginiu induktyvaus mokslo rezultatų aiškinimu.

Bergsono teorijoje, iškeliančioje kūrybinę laisvę, élan vital, instinktyvų-intuityvų iracionalaus pasaulio principo suvokimą, susikoncentruoja idėjiniai laikmečio motyvai, kurie primena pragmatizmą, gyvenimo filosofiją, dvasios mokslus, Nietzsche, neorealizmą. Iš dalies tai paaiškina stiprų jo kūrybos atgarsį.

Prancūzijoje jo idėjos buvo įvairiapusiškai priimtos ir įvertintos. Viena vertus, pvz., pamaldus katalikas EDOUARDAS LE ROY (Eduardas Lerua, matematikas ir filosofas, 1870–1966) bando bergsonišką laisvės teoriją panaudoti filosofiniam reformuotos katalikybės pagrindimui. Šioms pastangoms ėmė smarkiai prieštarauti vienas žymiausių neotomistų JACQUES MARITAINAS (Žakas Maritenas, 1882–1973); bergsoniškai tapsmo metafizikai, kūrimui be kūrėjo ir laisvei be asmens jis priešpriešina klasikinę būties ir substancijos metafiziką. Kita vertus, bergsonizmui pritarė GEORGES SORELIS (Žoržas Sorelis, 1847–1922), inžinierius, revoliucinio sindikalizmo ir aktyvizmo teoretikas: kaip virš organinių formų nusidriekiantis gyvybinis srautas neturi tikslo, kurio jis siektų, bet yra grynas kūrybinis judėjimas, taip nėra nepriklausomo nuo laiko politinio gyvenimo, revoliucinio judėjimo idealo, o yra tik gyvenimo kovos, socialinių grupių srautas, kuris nereaguoja į bet kokius sustingusius tikslus, kaip kad élan vital nereaguoja į formas, kuriose jis sustingsta.

Bergsono mąstymas buvo daugiausia spekuliatyvus, gamtamokslyje, pirmiausia biologijoje, psichofiziologijoje ir sociologijoje jis iš

esmės ieškojo statybinės medžiagos savo metafizinei sistemai. Ir kitų dviejų žymių šio laikotarpio prancūzų filosofų — Emilio Meyersono ir Leono Brunschvicgo — stiprybę sudarė gilus gamtos mokslo raidos istorijos išstudijavimas. Ši istorija, į kurią jie žvelgė kaip filosofai, o ne tik kaip registruojantys istorikai, išplečiama jų iki žmonijos dvasinės raidos istorijos, jog ji tampa keliu į „filosofiją", t.y. į dvasios apskritai bei jos santykio su objektu, su pasauliu supratimą. EMILE'IS MEYERSONAS (Emilis Mejersonas, 1859–1933; „Tapatumas ir tikrovė", 1908, „Apie interpretaciją moksle", 1921, „Reliatyvistinė dedukcija", 1924, „Minties pažanga", 1931) pirmiausia aptaria chemijos istoriją, bet kartu ir fizikos bei gamtos filosofijos istoriją; jis mano, jog visais laikais tiriant siekiama identifikuoti procesų kaitą bei tėkmę. Toliau jis parodo, kad tikrovę identifikuoti bei racionalizuoti visad pasiseka tik iš dalies, tad mokslas, stengdamasis išvengti nevaisingo elėjiečių akligatvio, visad priverstas įtraukti į savo pasaulėvaizdį iracionalius faktorius bei elementus. Tai yra įrodymas, jog realybė pati savaime, — kurios egzistenciją teigia Meyersonas, keldamas uždavinį ne tik aprašyti fenomenus, bet juos aiškinti, remiantis jų pagrindu, — nėra visiškai racionali. Tačiau kaip grynai fenomenalistinės fizikos priešininkas Machas, taip Meyersonas, kaip ir Brunschvicgas, irgi yra Bergsono priešininkas: nėra nuo racionalizuojančio metodo nepriklausomo metafizinio, intuityvaus realybės savaime pažinimo. LÉONAS BRUNSCHVICGAS (Leonas Brenšvigas, 1869–1944; „Sprendinio modalumas", 1897, „Matematikos filosofijos etapai", 1912, „Sąmonės pažanga Vakarų filosofijoje", 1927), aiškindamasis dvasios santykio su pasauliu klausimą, suka į nuodugnias matematikos ir jos istorijos studijas. Jis parodo, kaip žmogaus dvasia, sujaudinta duotybės, patyrime iškylančios realybės, sukuria matematiką kaip skaidymo ir apibendrinimo įrankį: „gamta tikrina dvasią, dvasia atsako, sukurdama matematiką". Mes pažįstame ne realybę savaime, o tik mums žinomą, tvarkos formomis suvoktą realybę. Kita vertus, dvasią mes pažįstame tik iš istorijoje įvykusios jos veiklos sprendžiant patiriamos realybės problemas. Istorijos negalima plėtoti iš grynojo proto, kaip to nori hegeliška dialektika, mes turime ją suprasti empiriškai, studijuodami empirinius faktus.

Vienas žymiausių prancūzų matematikų ir teorinės fizikos tyrinėtojų Henri Poincare per minėtas sritis priėjo prie filosofijos ir matematikos sandūros klausimų. Trumpai apžvelgsime šių ribinių klausimų analizės raidą.

XVIII amžiaus pabaigoje nutrūko glaudus filosofijos ir matematinio gamtamokslio ryšiai, buvę būdingi Descartes'o, Leibnizo, Newtono, dar ir Kanto laikams. *Matematika* ir *fizika tapo specialiaisiais mokslais*, jų metodinė struktūra buvo ne tik atskirta nuo filosofijos, bet daugeliui filosofų ir nesuprantama. Svarbiausi matematikos laimėjimai — neeuklidinės geometrijos (Bolyai, Lobačevskis, Gaussas, Riemannas) ir bendrosios funkcijų teorijos, aprėpiančios menamus bei kompleksinius skaičius, raida, šiose disciplinose įvykusi matematikos algebrizacija — visai nepateko į filosofų dėmesio akiratį; filosofai taip pat liko abejingi ir griežto loginio tikslumo idealui, kuriuo remdamasi matematika visą XIX amžių siekė kurti naują, neabejotinai įrodytą matematiką, pirmiausia analizuoti begalybę (Gaussas, Cauchy, Weierstrassas). Vėliau *Helmholtzas* vėl ieško gamtamokslio sąsajų su filosofija, ir būtent, kaip jau minėta, remdamasis Kantu. Tačiau, atsižvelgdamas į neeuklidinę geometriją, jis atmeta Kanto „apriorinio stebinio" teoriją ir geometrines aksiomas aiškina *patyrimo teiginiais* arba patyrime patvirtintinomis *hipotezėmis,* tuo priartėdamas prie Johno Stuarto Millio. Galiausiai, atrodo, jam ir priežastingumo dėsnis tampa tokia „hipoteze", taigi jis jau priartėja prie gamtamokslio, kuris nebeteigia jokio „apriori", o fiziką laiko patirtimi patvirtintinta, iš kuo mažesnio laipsnio *hipotetinių prielaidų* išvesta teiginių sistema. Helmholtzo mokinys HEINRICHAS HERTZAS (Heinrichas Hercas, 1857–1894) pateikia tokią apibendrintą pažiūrą apie fizikinio pažinimo esmę: fizikas susikuria sau simbolius ar tariamus išorinių objektų vaizdus, kurių logiškai neišvengiamos išvados visad yra pavaizduotų objektų išvadų simboliai. ROBERTAS MAYERIS (Majeris, 1814–1878, gydytojas Hailbrone), energijos tvermės dėsnio atradėjas, aiškina, kad fakto mokslinio pažinimo uždavinys išsprendžiamas nustačius jo pastovius dydžių santykius su kitais faktais. Berlyno fizikas GUSTAVAS ROBERTAS KIRCHHOFFAS (1824–1887) pateikė žinomą mechanikos apibrėžimą: tai mokslas, kuris stengiasi *aprašyti* gamtoje vykstantį judėjimą „išsamiai ir *paprasčiausiu* būdu". Šis apibrėžimas, pirmiausia sąvoką „aiškinimas" pakeičiant paprasčiausiai vien „aprašymu", pagrįstas grynojo empirizmo reikalavimu, reikalavimu likviduoti visas sąvokas, kurių neįrodo ir nenusako patyrimo faktai, patyrimu patikrinamos bei konstatuojamos sąsajos. Tą patį „metafizikos nepaliesto", sukonstruoto be „apriorinių" sąvokų ir sprendinių gamtamokslio idealą iškelia Vienos fizikas ir gnoseologas ERNSTAS MACHAS (1838–1916). Jo pateikiama atskirų fizikos disciplinų istorija („Mechanika", 1883, „Šilumos teorijos principai", 1896,

„Optikos principai", paskelbta 1921 metais iš palikimo, paskelbė H. Dingleris) kaip tik rodo, kaip pamažu buvo šalinami „metafiziniai" fizikos priedai. „Supaprastinantį" aprašymą Machas apibrėžia ir kaip „ekonomišką" vaizdinį; „mąstymas" yra vaizdinių ekonomija grindžiamas potyrių sujungimas. Gimininių sąvokų ir dėsnių prasmė ta, kad jie sutaupo mums gausybę atskirų vaizdinių, matavimų, apskaičiavimų; „mąstymo" esmė — naujuose faktuose ir sąryšiuose atrasti jau žinomus faktus bei sąryšius. Machas, „jėgos" sąvoką redukuodamas į matematinę funkcijos sąvoką, „daiktą" apibrėždamas kaip pastovų pojūčių kompleksą, o „Aš" — kaip mūsų patyrimą lydinčių kūno pojūčių sumą, gnoseologiniu atžvilgiu yra artimas Hume'o ir Millio pozicijai.

„Ekonomijos" principą, kaip aukščiausią mąstymo principą ar motyvą, taip pat ir grynojo empirizmo reikalavimą, maždaug tuo pat metu kartu su Machu iškėlė RICHARDAS AVENARIUS (Avenarijus, 1843–1896), tik avenariškasis „empiriokriticizmas" vėliau virsta biologiškai grįsta filosofine sistema, kuri visą žmogaus elgesį, pradedant paprasčiausiu reaktyviu judėjimu ir baigiant moksliniu pažinimu, laiko savisaugos siekiu („vitalinės diferencijos pabaigimu") „sistemoje C" (smegenyse). Būtent šis siekis turi sąlygoti kuo „ekonomiškesnį" „pasaulio", mums iškylančios aplinkos vaizdinį, nuo kurio savo ruožtu priklauso metafizinių mūsų pasaulio sąvokos sudedamųjų dalių, neaptinkamų priedų išgyvendinimas. Tokie tipiški priedai atsiranda dėl iškreipto polinkio suvoktą aplinkinį pasaulį perkelti į pačias smegenis (tada suvoktas „reiškinys" kažkaip suprojektuojamas į erdvę) ir taip be reikalo sudvejinti pasaulį („sąmonės pasaulis" ir „išorinis pasaulis", „psichinis" ir „fizinis" pasaulis, „siela" ir savaime egzistuojantis fizinis pasaulis). Šis sudvejinimas tada tampa *tariamu* metafiziniu *problemų* šaltiniu (kaip gali sąmonė „mumyse" žinoti apie „išorinį pasaulį"?), o grynos empirinės sampratos nuopelnas bei pranašumas yra tas, kad ji įveikia šias problemas.

Macho ir Kirchhoffo paveiktas HANSAS CORNELIUS (Kornelijus, 1863–1947) mėgina „supaprastinančio aprašymo" idealą perkelti į psichologiją ir filosofiją: filosofija yra „galutinio aiškumo" siekimas, o tai įmanoma tik tada, kai, atsisukus į tai, kas demonstratyviai duota, pašalinamos visos sąvokos, kurių negalima apibrėžti. Tačiau Cornelius pabrėžia, kad patyrimas mums duoda ne tik *tikėtinus* teiginius, kaip teigė Kanto teorija, bet ir griežtai bei visuotinai galiojantį pažinimą, būtent visur, kur mes, atsižvelgdami į visuotinių vaizdinių simbolius, darome sprendinius, turinčius galioti

visiems tais vaizdinių simboliais reprezentuojamiems turiniams. („Violetinė spalva yra artimesnė mėlynai negu žaliai".) Vėliau jis (sekdamas Jamesu ir Ehrenfelsu) pasisako prieš atomistinę sąmonės kaip pojūčių ir suvokimų sumos sampratą ir tuo paruošia jau minėtą „geštaltinę psichologiją" („Psichologija kaip empirinis mokslas", 1897, „Filosofijos įvadas", 1903, „Transcendentalinė sistematika", 1916).

Į vieną gretą su Helmholtzu, Machu ir Kirchhoffu statytinas jau minėtas prancūzų matematikas HENRI POINCARÉ (Anri Puankarė, 1854–1912; „Mokslas ir hipotezė", 1902; „Mokslo vertė" 1905; „Mokslas ir metodas", 1909; „Paskutinės mintys", 1913). Jo gnoseologiniai tyrinėjimai pirmiausia skirti matematikai: grynoji matematika, kaip mokslas apie tvarkos formas ir grynąją kiekybę, yra laisvas dvasios kūrinys. Aksiomos, kuriomis remiasi dedukcinė matematikos sistema (tariant, jog tos aksiomas neprieštaringos), nėra įrodomos nei kaip teisingos, nei kaip klaidingos, jos yra prielaidos, *„konvencijos"*, siūlomos dėl jų paprastumo bei pritaikomumo siekiant vienareikšmiškai pateikti patyrimo faktų tarpusavio santykius. Vadinamosios matematinės indukcijos principas ir kartu begalinis skaičiavimo operacijos tęsimasis, vieneto pridėjimas prie vieneto, žinoma, nėra pakeičiamas kuo nors kitu, ir dėl to jį reikia laikyti vieninteliu visos matematikos „sintetiniu aprioriniu principu", kuris skaičių eilę padaro tikru pagrindiniu matematikos kūriniu. O geometrijos aksiomos yra konvencijos tiesiogine prasme, pakeičiamos kitomis prielaidomis, kaip tai rodo įvairios neeuklidinės geometrijos. Ir patirtis negali įrodyti tikros (fizikinės) erdvės euklidinės ar neeuklidinės prigimties, nes faktus visada galima pateikti tik imant pagrindu vieną ar kitą geometrinę sistemą, tik su didesniu ar mažesniu *paprastumu.* Euklidinė yra geometrija, tarianti, jog erdvėje be deformacijos juda sustingę kūnai. Patirtis lyg ir rodo, kad „esama" sustingusių kūnų ir neturinčių deformacijos judėjimų, bet tai ji parodo tik apytikriai, kaip ir viską, ko patyrimas moko: sustingęs kūnas ir deformacijos neturintis judėjimas griežta prasme yra idealios struktūros, grynai abstraktus kūrinys, kaip ir visos pagrindinės matematinės bei fizikinės sąvokos: principai įgyja visuotinumo ir griežtumo, bet praranda objektyvumo. Ar esama atomų, elektronų, periodiško elektronų judėjimo, mes nežinome ir negalime to patikrinti patyrimu. Tačiau mes galime — apytikriai — konstatuoti, kad tarp elektrinių procesų ir tikrai stebimo švytuoklės švytavimo esama struktūrinio bendrumo, kuris mus įgalina aprašyti pirmuosius, jų

pagrindu hipotetiškai laikant periodinius švytavimus kaip nekintamai mąstomus elementus euklidinėje erdvėje.

Kartu su aptartais galiausiai dar minėtinas italų matematikas FEDERIGO ENRIQUES (Federigas Enrikesas, 1871–1946; „Mokslo problemos“, 1906, „Mokslas ir racionalizmas“, 1912, „Dėl logikos istorijos“, 1922).

Jau buvo minėta, kad XIX amžiaus matematika siekė didesnio įrodymų griežtumo bei tikslumo. Tuo ji skiriasi nuo anksčiau dažnai negriežtai analizuojamos „be galo mažų“ dydžių sąvokos. Iš šio siekimo tiek analizinėje geometrijoje, tiek aritmetikoje ir galiausiai *logikoje* imama reikalauti griežtai aksiomatinės struktūros, nedviprasmiško visų įrodyme panaudotų prielaidų formulavimo ir išvadų darymo pakeitimo „kalkuliacija“, formalizuotu skaičiavimu, kuris įgalina išvengti nepastebėto dalykinių prielaidų įsikišimo ir pavartotas „sąvokas“ vartoja vien kaip aksiomas ar definicijas. Šioms tendencijoms didelį postūmį davė nauja matematikos disciplina — aibių teorija, kurią sukūrė GEORGAS CANTORAS (Kantoras, 1845–1918). Mat į matematinę „aibės“ sąvoką patenka ne tik sumos ir geometrinės taškų visumos, bet ir teiginiai, *visuotinę* reikšmę turinčios loginės formos (Frege: struktūros su „tuštumomis“, į kurias mes įdedame objektus, t.y. kurių dėka mes suvienijame objektus simbolių pagalba). Taigi aibių teorija tampa tiek aritmetiką ir geometriją, tiek matematiką ir logiką sujungiančia disciplina. Kita vertus, tie impulsai buvo gauti dėl nemažų loginių sunkumų, prieštaravimų ir paradoksų, kuriuos skatino aibių teorija su savo begaline begalybe ir savo atrastu „dydžių skirtumu“ begalybėje. Sukurti matematinės logikos („loginio skaičiavimo“, „logistikos“ — moderniuoju apibūdinimu) pagrindus, kaip minėta, siekė jau Leibnizas, o XIX ir XX amžių sandūroje beveik tuo pat metu ją plėtojo Italijoje GIUSEPPE PEANO (Džuzepė Peano, 1858–1932), Vokietijoje GOTLLIEBAS FREGE (Gotlybas Frėgė, 1848–1925; „Sąvokų traktatas“, 1879, „Aritmetikos pagrindai“, 1884, „Funkcija ir sąvoka“ 1891, „Apie prasmės reikšmę“, 1892, „Loginiai tyrinėjimai“, 1918–1923) ir ERNSTAS SCHRÖDERIS (Ernstas Šrėderis, „Algebros ir logikos paskaitos“, 1890), Prancūzijoje LOUIS COUTURAT (Lui Kutura, 1868–1914), plačiausiai ji aptariama jau minėtame *Whiteheado* ir *Russello* veikale „Principia mathematica“. Jei mes logikoje išplėtotą mokslo pažinimo sąvoką paskelbsime visuotine, tai pažinimo uždavinys pasirodys besąs vien *aprašyti* — į atskiras stebinių duotybes išsklaidytą — empirinį pasaulį, naudojantis kuo mažiau *simbolių*, kurių ryšiai nustatyti aksiomatiškai. Patys šie simbo-

liai nebeapibūdina suvokiamų ar įsivaizduojamų patyrimo faktų, jie — paimti patys savaime — net apskritai neturi jokios prasmės, kaip ir algebroje naudojamos raidės. Jie „implicitiškai" (pasinaudojant matematiko Hilberto sukurtu terminu) apibrėžiami per jų santykius. Šį Russello (žr. a.) iškeltą pažinimo uždavinį nuosekliai išplėtojo vadinamojo Vienos ratelio, susibūrusio apie MORITZĄ SCHLICKĄ (Moricą Šliką, 1882–1936) loginis neopozityvizmas. Pirmas žymus jų literatūrinis žingsnis buvo veikalas „Loginė pasaulio struktūra" (1928), kurio autorius — RUDOLFAS CARNAPAS (Karnapas, 1891–1970) ir „Tractatus logico–philosophicus" (1921), kurį parašė Russello mokinys LUDWIGAS WITGENSTEINAS (Liudvigas Vitgenšteinas), jų specialus organas buvo žurnalas *Erkenntnis* („Pažinimas"). Jų pažinimo samprata pirmiausia neigia bet kokią metafiziką, klausiančią apie būties ar kokios nors esaties „esmę". Nei toks klausimas prasmingas, nei esama sąvokų, kuriomis galima būtų į jį atsakyti. Prasmę turi ne atskiros sąvokos, bet tik teiginiai, tačiau teiginio prasmė yra jo verifikacijos metodas. Jeigu jokiu būdu neįmanoma patikrinti kokio nors teiginio teisingumo ar klaidingumo, tai jis beprasmis, tuščias ženklų surikiavimas. Neigdamas metafiziką, neopozityvizmas atmeta ir bet kokį gamtos ir dvasios mokslų atskyrimą, t.y. gamtos ir dvasios mokslų metodo skyrimą: metodo atžvilgiu egzistuoja tik *„vieningas mokslas"*, kuris pavyzdingai realizuotas fizikoje („fizikalizmas"). Tik „intersubjektyvūs" teiginiai, kuriuos iš principo gali patikrinti kiekvienas, yra teisingi ar klaidingi, todėl šiai teorijai negali būti jokios savistaba besiremiančios psichologijos. Su psichologija susyja Amerikoje atsiradusios „biheivioristinės", „elgesio psichologijos", krypties (J.B. Watsonas, „Psichologija biheivioristo požiūriu", 1919) loginis neopozityvizmas, teigiantis, kad psichologija turi tik aprašyti kūnišką elgseną, individo reakcijas tam tikrose situacijose. Vėliau kryptyje aiškiai išsiskiria nuosaikesnė (Schlickas, Wittgensteinas) ir radikalesnė (Carnapas, politinės ekonomijos teoretikas Ottas Neurathas) atšakos. Pastaroji pirmiausia teigia vieningo mokslo idėją, ji ne tik pasisako prieš kiekvieną metafiziką, bet ir kiekvieną pažinimo teoriją, kuri teigia „duotybę" esant galutiniu, neabejotinai tikru ir patyrimu nedviprasmiškai konstatuojamu pažinimo pradiniu tašku; bet koks pažinimas prasideda teiginiais, o ne neabejotinai tikrais faktais; teigimą įrodyti patyrimu reiškia aiškinti jį „protokoliniais teiginiais", kuriais mes kalbiškai suvokiame faktus, bet kurie patys yra pagal logistikos taisykles pakeičiami, intersubjekyviai suprantami *teiginiai*, be to, ne patys savaime tikri, o savo „tiesa" priklausomi nuo galimybių nepri-

eštaringai jungtis tarpusavyje ir nuo visos teiginių sistemos, į kurią jie įtrauktini. „Filosofijos“, t.y. loginės mokslo analizės, problemos susiję ne su „pasauliu“, o su kalba, su logine vieningos kalbos sintakse (Carnapas: „Loginė kalbos sintaksė“, 1934; „Simbolinės logikos pagrindai“, 1955).

Ši neopozityvizmo pažinimo teorija aiškiai paveikta reliatyvumo ir kvantinės teorijos raidos fizikoje: šioje fizikoje tapo neįmanomas ankstesniųjų laikų natūrfilosofijos fizikinis pasaulė*vaizdis*; nei keturių dimencijų erdvėlaikis, nei tarpatominiai, mikrofizikiniai įvykiai, kaip juos aprašo kvantinės mechanikos formulės, yra regimai neįsivaizduojami. Mūsų akivaizdus aplinkinis pasaulis, besiremiantis matomų ir juntamų daiktų dydžiais, iškyla kaip didelis ar mažas, astronominis ir atominis, apsuptas pasaulio, kurio negalima vaizdžiai suvokti, o *tik* aprašyti jo matematinę struktūrą. Kai kvantinės mechanikos raida, kaip matyti, privertė atsisakyti griežto fizikinio determinizmo, reikšmingos perspektyvos bei problemos iškilo ir filosofijoje. Elektronų judėjimo dėsniai — tai tikimybiški dėsniai, makrofizikoje galiojantys priežastingumo dėsniai — tai ribiniai atvejai, kaip ir matomo bei juntamo pasaulio euklidinė erdvė yra einšteiniško gravitacijos dėsnio ribinis atvejis. Aišku, kad toks tikimybiškumo („apibendrinto priežastingumo dėsnio“) pasaulis nėra nedėsningo atsitiktinumo pasaulis, nors jis ir praranda spinozišką, laplasišką, kantišką tiksliai apskaičiuojamo fizikinio pasaulio gnoseologinį idealą (plg. tarp kitų fiziko Ph. Franko knygą „Priežastingumo dėsnis ir jo ribos“, 1932). Galiausiai neopozityvizmui artimas HANSAS REICHENBACHAS (1891–1953) padaro išvadą iš tikimybių logikos, kuri tiesą apskritai laiko ribiniu tikimybės atveju, o logikos dėsnius — specialiais bendresnių tikimybiškų sprendinių logikos dėsnių atvejais („Tikimybių teorija“, 1935, „Mokslo filosofijos atsiradimas“, 1951).

Pačios logistikos problemas ypač plėtojo vokiečių matematikas HILBERTAS, danų filosofas JØRGENSENAS (Jorgensenas) ir lenkas ŁUKASIEWICZIUS (Lukasevičius).

Šiaurėje filosofinės plėtros centras buvo švedų Upsalos universitetas. Pirmojoje XIX amžiaus pusėje čia toną davė (be švedų mąstytojų) pirmiausia CHRISTOFFERIS BOSTRÖMAS (Christoferis Bostriomas, 1797–1866) savo „racionaliuoju idealizmu“, atsiradusiu ne be Kanto, Hegelio ir Schellingo įtakos. Tai idealistinė metafizika, kuri virsta spekuliatyviąja teologija, nes, remdamasi idėja, jog visa būtis yra tik būtis sąmonei, o visa sąmonė turi būti savimonė, ji „absoliutą“ apibrėžia kaip dievišką savimonę ir asmenį (reiškinių

pasaulis erdvėje ir laike yra absoliutas, regimas baigtinio intelekto per savas formas). Vėlesnioji Upsalos filosofija, nukreipta prieš vis dar gyvą metafizinio idealizmo poveikį, pirmiausia remiasi Kantu, tačiau vėliau stengiasi nugalėti ir Kanto filosofijai būdingus idealistinius–fenomenalistinius elementus. Toks yra įtakingiausias laikmečio mąstytojas Švedijoje AXELIS HÄGERSTRÖMAS (Akselis Hegerstriomas, 1868–1939), pasukęs realistinės empirinės filosofijos keliu (viso pažinimo pradinis taškas yra patyrimas, bet mūsų sąmonės patyrimas mus savaime įtraukia į *tikrą* erdvės ir laiko pasaulį). Šis mąstytojas nėra labai nutolęs nuo angliškojo neorealizmo, bet griežčiausiai atmeta bet kokią — tiek idealistinę, tiek materialistinę — metafiziką: metafizika atsiranda hipostazuojant abstrakčią tikrovės sąvoką į tikrovę savaime, o žalingas metafizikos poveikis labai išplinta ir atskiruosiuose moksluose. Be to, Hägerströmas įsakmiai atmeta bet kokią objektyvistinę vertybių filosofiją: „geras" ir „blogas" yra tik predikatai, išreiškiantys mūsų jausmus ar mūsų interesą, „teisė" yra visuomenės ir klasinių interesų diktuojama taisyklių sistema. Tos taisyklės turi apibrėžti individų, kurie atstovauja valstybės organams, elgesį. (Labai svarbus rezultatas yra romėnų teisės analizė, kuri šios teisės įgyvendinimą imasi nusakyti maginiais vaizdiniais.)

Italijoje katalikiškąjį platonizmą plėtojo VINCENZO GIOBERTI (Vinčenco Džoberti), 1801–1852) ir ANTONIO ROSMINI (Rozmini, 1797–1855); pastarasis turėjo įtakos Rinascimento (Atgimimo) dvasiai. Po to įsigali pozityvizmas (ROBERTO ARDIGO, 1828–1920). Vėliau čia, kaip ir Anglijoje bei Prancūzijoje, randasi į Hegelį, Fichte ir Vico besiorientuojantis metafizinis idealizmas. Jo atstovai yra du žymiausi to meto italų filosofai — BENEDETTO CROCE (Kročė, 1866–1953; „Dvasios filosofija"; dalys: „Estetika", 1902, „Logika", 1909, „Praktikos filosofija", 1909, „Istoriografijos teorija ir istorija", 1917, „Estetika in nuce", 1946) ir GIOVANNI GENTILE (Džovani Džentilė, 1875–1944; „Dvasios, kaip grynojo akto, bendroji teorija", 1916, „Logikos sistema, kaip pažinimo teorija", 1917–1923, „Pilnas raštų rinkinys", 1928 ir kt.). (Pastarasis vis dėlto susiduria su pasipriešinimu — tai rodo radikalus GIUSEPPE RENSI (Džuzepė Rensi) skepticizmas veikale „Skeptiko filosofijos kontūrai", 1919). Kitaip negu gamtos mokslais pagrįstame pozityvizme, minėtų mąstytojų kūryboje pabrėžiamas filosofijos ir istorijos ryšys, filosofija netgi tapatinama su istorijos prasmės interpretacija arba gyvenimo prasmės istoriniu aiškinimu: pasaulis nėra negyva materija, bet gyva dvasia, kurios poveikį mes matome isto-

rijoje. Croce abstrakčiai skiria dvasios gyvenimo pakopas, individą laiko vien tik istorijos įrankiu, todėl jį ir pajungia idėjų, kaip svarbiausių jėgų, valdomai istorijai. Taip Croce pasirodo esąs hegelininkas, o Gentile's aktyvizmas veikiau primena Fichte: mat Gentile istoriją laiko didžių asmenybių, aukojančių savo gyvenimą bendruomenei (kuri teisėtai reikalauja jai visiškai atsiduoti), kūriniu. Gentile, skirtingai negu Croce, tapo fašizmo filosofu.

Dabarties filosofijoje dažna aktyvistinė tendencija. Filosofas nenori būti vien pasaulio stebėtoju, jis trokšta jį keisti, veiksmingai į jį įsikišti ar tam tikra savo pozicija pasaulio atžvilgiu paruošti tokiam veiksmingam įsikišimui kelią. Jau Karlas Marxas savo teoriją, sukurtą su užmoju keisti pasaulį, visuomenę, priešpriešina ligtolinei filosofijai (įskaitant Hegelio), kuri buvo apribota tik pažinimu, stebėjimu. Tačiau Marxo doktrinoje dar yra tam tikras (nors ir išsprendžiamas) prieštaravimas tarp revoliucinio jo ekonominės teorijos principo ir materialistinio istorijos supratimo, t.y. siekimo įrodyti istorijos žengimo į socializmą būtinumą. O dabarties filosofai „aktyvistai" dažnai mėgina parodyti, kad pasaulis *duodasi* keičiamas, kad jame yra laisvės elementas, suteikiantis galimybę reikštis žmogaus laisvei. Be to, „laisvės" problema — tai ne vien „moralinės laisvės", tai būtent „kūrybinės laisvės" problema. Jos nebegimdo „teodicėjų" reikmė, noras pateisinti Dievą ir pasaulį, kaip Dievo kūrinį, nepaisant žmogaus laisvės sąlygojamo blogio, tai noras pateisinti žmogaus gyvenimą ir per jį netiesiogiai — pasaulį: pasaulis vertingas dėl gyvenimo, kuris kyla iš pasaulio ir savo ruožtu vėl formuoja pasaulį. Šios idėjos Gentile's aktyvizmą susieja su anglosaksišku pragmatizmu, su Bergsono élan vital teorija, galiausiai — su Nietzsche's filosofija, Nietzsche's, kuris, remdamasis savo didžiuoju antipodu ir mokytoju Schopenhaueriu ir kovodamas prieš jį, galbūt aistringiausiai šias idėjas gynė. Nors Nietzsche's kūryba jau praeityje, bet didesnę filosofinę įtaką ji ėmė daryti tik paskutiniuoju metu, todėl bus teisinga jį aptarti pabaigoje.

FRIEDRICHAS NIETZSCHE (Frydrichas Nyčė) gimė 1844 metais Rekene prie Liutceno pastoriaus šeimoje. Mokėsi Pforto gimnazijoje, studijavo Bonos ir Leipcigo universitetuose, dar neapgynęs daktaro disertacijos, gavo klasikinės filologijos profesoriaus vietą Bazelyje (1869). Kaip filologas jis domisi helenizmo *kultūra.* 1872 metais „Tragedijos gimime" jis pateikia naują graikų būdo sampratą: graikai yra ne tik tokia tauta, kokią ją matė mūsų klasikai, — tai ne tik giedras *apoloniškas* plastikos menas, Olimpo Dievai, saikas ir harmonija, „apdairumo" dorybė ir sokratiškas racionalizmas. Tai taip

pat tauta, kuri iš baisios senųjų mitų medžiagos sukūrė tragediją, joje pavaizdavo žmogaus kovą su nuožmiu likimu, jie drįso nuskirti meną tarnauti tamsiam ir kartu svaiginančiam, mirtį ir malonumą sujungiančiam gyvenimo kultui, t.y. dievo *Dionizo* kultui. Tačiau Nietzsche's traktatas nėra vien gryno filologo ar istoriko darbas: iš Nietzsche's kalbos apie dioniziškąją Graikiją iškyla kontūrai dviejų asmenybių — Schopenhauerio ir Richardo Wagnerio, kuriais tuo metu jis žavisi ir laiko naujos vokiečių kultūros ugdytojais. Kaip matyti iš trečiųjų „Nesavalaikių svarstymų“ (1873–1876), Schopenhaueris jam yra žmogus, kuris negailestingai sudaužo visas iliuzijas ir gyvenimo melą, prisiima „savanorišką tiesumo kančią“, nori matyti gamtą ir žmogaus gyvenimą tokius, kokie jie yra, — su jų kentėjimu, jų žiaurumu, jų demoniškumu. Tiesa, jau tada Nietzsche'i buvo svetimas Schopenhauerio filosofijoje nuaidintis gyvenimo neigimas ir šventojo idealas, jam veikiau atrodė, kad reikia tiesiai žvelgti gyvenimui į akis ir vis dėlto — *teigti* jį. Šį kelią mums siūlo tragedijos kūrėjas, per pavienio asmens mirtį iškeliantis gyvenimo *apskritai* triumfą ir amžinybę. Tokie yra didieji senovės tragikai, žymiausi tikrosios meninės senovės kultūros atstovai, toks yra Richardas Wagneris Bairoite (ketvirtųjų „Nesavalaikių svarstymų“ objektas), su kuriuo Nietzsche suartina graikų tragikus, kildindamas tragediją „iš muzikos dvasios“.

Taip kartu paliečiama viso vėlesnio Nietzsche's mąstymo tema: tai naujos kultūros, naujo žmogaus su nauja „vertybių hierarchija“ problema. Mat kultūros esmė yra žmogus, o ne objektyvios gėrybės ar institucijos. Filosofas yra tas, kas nubrėžia šiuos naujos kultūros kelius, *kuria* „vertybes“, kuriomis remiasi kintantis gyvenimas. Tačiau mastelis, kuriuo galima būtų išmatuoti tam tikros kultūros lygį, yra vėlgi žmogus, tiksliau sakant, ne masės žmogus, bet keletas didžiųjų kultūros išugdytų asmenybių. Visoje Nietzsche's kūryboje jaučiamas priešiškumas demokratijai, socializmui ir krikčionybei, jaučiamas *aristokratiškas individualizmas*, nukreiptas tiek prieš lygybės skelbimą, socialinį eudemonizmą („nebrandų bandos malonumą“), tiek, kita vertus, prieš hegelišką valstybės sudievinimą. Tačiau „dekadanso“ ir žlungančio gyvenimo ženklus jis įžvelgia ir tada, kai atskiras žmogus pedantiškai siekia laimės ir stengiasi išmintingai vengti skausmo, tada, kai jaučiama liguista užuojauta svetimam kentėjimui.

Nutrūkus santykiams su Richardu Wagneriu, baigiasi pirmasis Nietzsche's kūrybos periodas: nuo kvaitinančio romantinio meno svaigulio jis bėga į ledinę „laisvos dvasios“ vėsą, dvasios, kuri ne-

bijodama siekia tiesos net ir tada, jei ši mums atskleidžia pavojingus ir baisius dalykus. Tokios laisvos dvasios jam atrodo didieji XVIII amžiaus prancūzai, pvz., Voltaire'as, — drąsūs klausėjai, pirmąkart išdrįsę paklausti apie moralės kilmę ir prasmę („Žmogiška, pernelyg žmogiška", 1878, „Ryto aušra", 1881, „Džiugusis mokslas", 1882).

Tačiau galiausiai mąstytojas, kaip ir menininkas, yra *gyvenimo stebėtojas*, jų santūrūs gestai yra tik regimybė, žaismas: ši mintis bei noras su savo asmenybės ir kultūros idealu priartėti prie paties gyvenimo charakterizuoja trečiąjį Nietzsche's kūrybos periodą ir pagrindinį veikalą „Taip kalbėjo Zarathustra" (1883), liudijantį apie didelį autoriaus poetinį talentą. „Antžmogis", apie kurį žmonėms paskelbia Zarathustra, pirmiausia įkūnija mintį, kad žmogus, kaip ir visos būtybės prieš jį gyvuliškoje hierarchijoje, turi, peržengdamas save, kurti, kurti „antžmogį", kurio santykis su žmogumi toks, kaip žmogaus — su beždžione. Darwiną primena ne tik tai, bet ir *kovos*, kaip pagrindinio gyvenimo aspekto, pabrėžimas, ir mintis, kad natūralus, neteisingos moralės neišvargintas gyvenimas visad negailestingai peržengia silpnuosius, neprisitaikiusius. Tačiau kartu Nietzsche nuolat kovojo prieš Darwino prisitaikymo teoriją, taip pat ir prieš idėją, jog mūsų mąstymo bei veiklos raidos prasmė yra ekonomija, jėgų taupymas. Jam atrodo, kad gyvenimo prasmė ir pagrindas yra ne individualaus gyvenimo išlaikymas su kuo mažesnėmis ir „tinkamomis" sąnaudomis, bet gyvenimo *plėtimas*, ne maksimaliai taupoma jėga, bet jėga, norinti būti eikvojama ir norinti justi savo galią. Ir po filosofo mirties išleistame jo veikale pasaulio esme laikoma *„Valia viešpatauti"*, kuri skiriasi nuo Schopenhauerio „Valios gyventi". Į „metafiziką" išsiplėtojusi vėlyvoji Nietzsche's filosofija yra dar subjektyvesnė ir asmeniškesnė negu Schopenhauerio, joje pateiktas gamtos sužmoginimas yra tokio pat lygio kaip ir Rousseau gamtos — geros savo kūrinių motinos — paveikslas. Ir Nietzsche tai daugiau ar mažiau supranta; bet koks pažinimas, taip pat metafizika, jam nėra savitikslis, jis turi tarnauti gyvenimui, turi būti gyvenimo didinimo bei plėtimo priemonė.

Tai pasakytina ir apie „antžmogio" teoriją (kurios modeliu vėlgi buvo imamos, atmetant biologinę prasmę, istorinės asmenybės, tipiški Renesanso žmonės su savo stipriais instinktais ir amoralizmu). Ne mažiau tai pasakytina ir apie kitą keistą Zarathustros teoriją — „amžinąjį sugrįžimą", vis ta pačia forma pasikartojančią pasaulio proceso cikliškumo teoriją. Ji, galima sakyti, yra galutinis tikro gyvenimo teigimo išbandymas: tik tas, kuris neišsigąsta minties, kad

visad kartojasi būtent *šis*, — o ne geresnis ar aukštesnis, — gyvenimas, tas, kurio jausmas pritaria šiai minčiai, parodo, kad jis iš tiesų pilnas jėgų įsitvirtinti šiame pasaulyje.

Pagrindinę kaltę dėl kultūros žmogaus žlugimo Nietzsche suverčia *krikščionybei*, „vergų sukilimui moralėje". Veikaluose „Anapus gėrio ir blogio" (1886) ir „Apie moralės genealogiją" (1887) pirmiausia skiriami du vertinimo būdai arba moralės: tai pirmykštė, aristokratiška riterių moralė, kuri trykštantį jėga bei gyvybingumu laiko „geru" ir natūraliai nuskirtu valdyti ir jam pajungia liguistą ir silpną kaip „blogą". Antroji — tai iš pavergtųjų, trokštančių valdžios, iš pavydo kupino „ressentimento" išauganti demokratiška kunigų moralė, kuri silpną ima vertinti kaip „gerą", o stiprų laiko „blogu". Pasakymas „Anapus gėrio ir *blogio*" reiškia, kad reikia sugrįžti prie tų pradinių vertinamųjų „gėrio" ir „blogio" reikšmių. Nuo 1879 metų, metęs profesūrą ir visai atsidėjęs filosofo darbui, Nietzsche aistringai rašo knygas, kol 1889 metais prasideda krizė, proto aptemimas, besitęsęs iki pat jo mirties 1900 metais. Taigi jo kūryba priklauso dar XIX amžiaus septyniasdešimtiesiems ir aštuoniasdešimtiesiems metams. Esminiais dalykais jis yra priešingas tam laikui, ypač tai pasakytina apie to periodo Vokietiją: jis priešingas sočiai, filisteriškai, savimi patenkintai buržuazijai, kuri tikrą jos kultūrą iškeičia į išorinę politinę bei ūkinę valdžią. Tačiau jo mąstymas turi ir savo laikmečio bruožų: tiesos suvokimą, siekį žvelgti į pasaulį „realistiškai", nors čia pat lengvai puolama idealizuoti natūralistiškai traktuojamą žmogaus prigimtį. Natūralistinį romantizmą, kylantį iš šalto realizmo, už kurio slypi romantinis didybės ilgesys, aiškiai rodo Nietzsche's jėgos ir vyriškumo kultas, turintis neabejotinų feministinių bruožų.

Kurį laiką Nietzsche's idėjomis buvo arba vien nekritiškai žavimasi, arba jos buvo besąlygiškai atmetamos, o nuo XX amžiaus pradžios jos ima daryti vis didesnę *įtaką*. Nors ir keista, bet labiausiai populiarus *jaunasis* Nietzsche — jo „Tragedijos gimimas", šiame veikale išplėtotas dioniziškosios Graikijos paveikslas. Tokios įtakos pėdsakų pastebime kūryboje asmenų, kurie telkėsi apie poetą STEFANĄ GEORGE (Štefaną Georgę, 1868–1933); tai ir aristokratiškas patosas, ir aukštojo meno šventyklą praėjusio bei jo suformuoto gyvenimo idealas, kuris kartu per rasę, tradiciją ir paveldą yra senos ir organiškos kultūros įsikūnijimas ir kuris būdingas aukštuomenei, o ne prasčiokams. Savotiškai Nietzsche's „dionizmo" idėją ir jo kovą su „sokratika" interpretuoja LUDWIGAS KLAGESAS (Liūdvigas Klagėsas, 1872–1956, „Dvasia kaip sielos priešininkė",

1929–1932), kuris iš pradžių priklausė George's būreliui, bet po to nuo jo atsiskyrė. Jie priešpriešina „sielą“ ir „dvasią“; „dvasia“ jam yra sielos priešininkė, kuri atbukina ir numarina gyvą žmogaus jauseną bei juslinį pažinimą, jo ryšį su gamta, jo pirminį įpintumą į tikrovę ir kuri plėtoja vienpusį pasaulėvaizdį, paremtą buhalteriniu protu ir sukirptą pagal išorinę naudą. Klagesas taip pat prikėlė iš užmaršties kultūros istoriką JOHANNĄ JAKOBĄ BACHOFENĄ (1815–1887) ir atkreipė dėmesį į jo atrastą pirmykštį matriarchatą. Matriarchate įžvelgiamos vidinės žmogaus sąsajos su tikrove, gamta, gyvybe, sąsajos, kurios prapuola vėlesniame kultūriniame gyvenime, kai persvarą ima vis labiau valiai tarnaujantis protas. Todėl ir Klagesui — kaip ir Nietzsche'i — aukščiausias (tiesa, reliatyviai) dabarties žmogaus tipas — kūrybinis žmogus, kuris iškyla ne „veiksme“ (*Tat*), bet *„kūrinyje“* (*Werk*). Kurdamas savaip tobulą „kūrinį“, šiandieninis žmogus dar išgyvena tikro „svaigulio“ giliausio praėjusių laikų gyvenimo pojūčio švytėjimą.

Pesimistiniai Klageso knygos akordai — jis nuspėja, kad dėl griaunančios dvasios įtakos netrukus pradės žlugti žemiškasis gyvenimas, — primena kitą, tiesa, nepaisant viso jo apsiskaitymo, ne tokį iškilų rašytoją — OSWALDĄ SPENGLERĮ (Osvaldą Špenglerį, 1880–1936). Savo „Vakarų saulėlydyje“ (1918–1922), kuris turėjo laikiną stiprų pasisekimą, Spengleris pateikia savotišką biologinę istorijos filosofiją. Pasaulio istorija paraleliška kultūrų gyvavimo istorijai. Egipto, antikinė, arabų, Vakarų ir kitos kultūros turi savo „sielą“, kiekvienai jų būdingos jaunystės, brandos ir senatvės formos, kiekviena jų galiausiai miršta. Mūsų „vakarietiška“ kultūra su savo „faustiška“, begalybės siekiančia „siela“ pereina į civilizacijos, senatvės stadiją, jai jau nebelemta kurti didžio meno, mokslo, religijos, iš esmės jai likęs dar techninis–organizacinis darbas. Vėliau Spengleris šią istorijos filosofiją papildė gilinimusi į priešistorę ir bandymu ją hipotetiškai konstruoti („Žmogus ir technika“, 1932). Jis schematiškai suskirsto visus gyvūnus į „plėšrūnus“ ir „aukas“ ir, remdamasis neaiškiais argumentais, įrodinėja, jog žmogus yra tipiškas „plėšrūnas“. Perimama Nietzsche's „kova už valdžią“, tik optimistinis Nietzsche's pasaulėvaizdis pakeičiamas savotišku herojiniu pesimizmu: įžvelgdamas ne tik savo, bet ir kultūros *apskritai* („vakarietiškos“, veikiausiai paskutinės) žlugimą, „faustiškasis žmogus“, kaip paskutinysis ir aukščiausias plėšrūnų rūšies „žmogus“ atstovas, klausydamas „likimo“ ir savo prigimties įsakymų, kovoja be vilties laimėti ir tuo įkūnija neišvengiamą visų daiktų žūtį.

Klagesas, interpretuodamas ir plėtodamas Nietzshe's idėjas, pirmiausia atranda ir skelbia „dionizmą"; jis atmeta Nietzsche's valios bei jėgos metafiziką, nes, jo manymu, galios siekimas priklauso dvasios sferai, ir kartu su žmonijos istorija iš tikro ir prasideda gyvenimą griaunantis tos dvasios viešpatavimas kosmose.

Tačiau kažin ar įmanoma kalbėti apie tikrą Nietzsche's „metafiziką". Jo įvairialypės teorijos su akivaizdžiais prieštaravimais panėši į patį „gyvenimą", kuriam jis nori nubrėžti tikslą. Jis, aistringas žemiškojo gyvenimo pranašas, kuris ragina žmones patiems *teikti* prasmę gyvenimui ir pasauliui, ir vėliau, po mirties išgarsėjęs *Sørenas Kierkegaard'as*, kuris atnaujina krikščioniškas anapusinio gyvenimo idėjas, tikėjimą anuo gyvenimu, ne švelniai priduriamu prie žemiškojo, bet griežtai prieštaraujančiu pastarajam ir reikalaujančiu radikalaus lūžio, — kaip tik šie mąstytojai kol kas yra paskutiniai didieji „gyvenimo filosofai". O greta dirbama prie filosofinių problemų, kurios gauna įvairių impulsų iš atskirų mokslų patirties bei teorijų, bandoma rasti naujus senų klausimų aspektus ir seniesiems sprendimams suteikti naują, turiningesnę formą.

6. DABARTIES FILOSOFIJA

a) praeities pėdsakai

Dabartinę filosofiją Vokietijoje galima suvokti ir įvertinti tik metus žvilgsnį į filosofijos padėtį nacionalsocializmo periodu. Daugiau kaip du tūkstančius metų besitęsiančiai Vakarų filosofijos istorijai Vokietijoje per dvylika „tūkstantmečio reicho" metų buvo suduotas didelis smūgis, nors ji ir nebuvo visai sužlugdyta. Filosofija buvo toliau plėtojama vidinėje ir išorinėje emigracijoje, tačiau žlugus nacionalsocialistiniam režimui galėjo tik pamažu vėl skleistis. Jei filosofiją suprasime sokratiškai — kaip radikalų, „esmes užgriebiantį" aukštesnį mąstymą (lógon didónai, duoti ataskaitą), kurio nesiaurina išankstiniai interesai bei tariamos įžvalgos ir kuris mėgina pasiekti mūsų teorinio ir praktinio pažinimo medžio šaknis, vedamas vien gėrio ir visų gero gyvenimo idėjos, tai, žinoma, negalės būti nė kalbos apie nacionalsocialistinę filosofiją. Šitokią tradiciją totalitarinis nacionalsocialistų režimas galėjo laikyti tik „destruktyvia intelektualine ardomąja veikla" ir kovoti su ja, kaip to reikalauja antisokratinė tradicija. O plėtotis galėjo tik pseudofilosofija, kuri „tautos" interesų vardu gynė tik vieną — nors ir racionaliomis pro-

pagandos priemonėmis valdomą — iracionalizmą. Nacionalsocialistų rasizmas galėjo plačiai remtis pažiūriomis, kurias buvo išplėtojęs ARTHURAS DE GOBINEAU (Artiūras de Gobino, 1816–1882; „Esė apie žmonių rasių nelygybę", 1854) ir HOUSTONAS STEWARTAS CHAMBERLAINAS (Hiustonas Stiuartas Čemberlenas, 1855–1927, „XIX amžiaus pagrindai", 1899–1901). Gyvenimo filosofija taip pat pateko į kraujo ir dirvos ideologijos trauką, kritišką dvasią interpretavo kaip silpnumą, intelektualumą išjuokė kaip „neturintį" šaknų, „netinkamą" kovai už būvį ir galiausiai jį persekiojo. Šiai ideologijai, kuri prieštaravo protui ir buvo išreikšta pagrindinėje nacizmo knygoje — ALFREDAS ROSENBERGAS (Alfredas Rozenbergas 1946 metais Niurnberge buvo nuteistas mirti), „XX amžiaus mitas" (1930) — ypač tiko antraštiniai Nietzsche's filosofijos žodžiai — „Valia viešpatauti", „Visų vertybių perkainojimas", „Antžmogis", „Stipresniojo moralė", taip pat neigiamas Nietzsche's požiūris į demokratiją kaip silpnųjų valdžią.

Profesoriška, rašytinė filosofija universiteto seminaruose turėjo visiškai prisitaikyti prie praktikuojamos, režimo nustatytos „filosofijos", unifikuojančios visas mąstymo ir gyvenimo išraiškas. Kaip rodo MARTINO HEIDEGGERIO pavyzdys, šis prisitaikymas vyko ne be tam tikro vidinio nuoseklumo. Tapdamas Freiburgo universiteto rektoriumi, jis vėliau įvairiopai interpretuotoje savo kalboje „Vokiečių universiteto įsitvirtinimas", pasakytoje 1933 metų gegužės 27 dieną, pabrėžė „darbo tarnybos, karinės tarnybos ir žinojimo tarnybos" vienovę, sekdamas Platono „Valstybės" suskirstymu. Tai galėjo būti ir taktinis žingsnis siekiant išgauti universitetui bent dalelę dvasinio savarankiškumo. Tačiau visos kalbos esmė ta, kad joje Hitleris bei nacionalsocializmas iškyla kaip išeitis iš „būties užmaršties" ir posūkis į „būtį". Nors Heideggeris jau 1934 metais atsiriboja nuo nacionalsocializmo, 1945–1951 metais prancūzų okupacinė valdžia jam uždraudė dėstyti, o ir vėliau, savo interviu žurnalui *Spiegel* 1966 metais (kuris filosofui įsakmiai prašant buvo paskelbtas tik po jo mirties 1976 metais), Heideggeris negalėjo pašalinti visų abejonių dėl savo elgesio bei jo santykio su savo filosofija, kurią Adornas apibūdino kaip vietinį, miesčionišką „betarpiškumo žargoną" („Jargon der Eigentlichkeit", 1964) ir kurią Heideggerio mokinys Karlas Löwithas nagrinėjo tuometiniame kontekste (Heideggeris. „Vargingojo laikmečio mąstytojai", 1960). Vis dėlto, kaip Nietzsche's (ar Marxo) atveju, iš filosofijos veikimo būdo ar asmeninio filosofo elgesio negalima per greitai spręsti apie filosofinį dalyko turinį, laikantis nusikaltėlio prie rašomojo stalo hipotezės.

Tačiau, be abejonės, lengviau įvertinti filosofinį dalyko turinį tada, kai žodžiai ir darbai sutampa. Tokie yra vidinės ar išorinės emigracijos filosofai. Vidinėn emigracijon pasitraukė KARLAS JASPERSAS. Jis nesutiko skirtis su žmona žyde ir neslėpė savo kritiškumo nacionalsocializmo adresu. Dėl šios nustatos, kurios jis vėliau nenorėjo heroizuoti, jam buvo uždrausta dėstyti, nuolat jam grėsė ir fizinis pavojus. Negalėdamas, kaip vėliau, užsiiminėti aktualiais politiniais klausimais, jis, kaip ir daugelis jo kolegų, tuo metu atsidėjęs studijavo didžiuosius tradicijos filosofus ir taip padėjo filosofijai išlikti. Po karo vėl pradėjęs profesoriauti Haidelberge, jis iš pradžių labai stengėsi, kad būtų atkurtas vokiečių universitetas, tačiau greitai ėmė nebetikėti jo vidinėmis galimybėmis atsinaujinti, nebetikėjo ir pačia Federacine Respublika, todėl nuo 1948 metų jis ėmė profesoriauti Bazelyje, ilgoje išorinėje emigracijoje. Su Heideggeriu Jaspersas nutraukė savo santykius visam laikui 1933 metais, nors nuo 1920 metų jie buvo geri draugai („Pastabos dėl M. Heideggerio“, 1978).

Į išorinę emigraciją pabėgo visi filosofai, kurių gyvybei grėsė pavojus arba kurie neturėjo galimybės dirbti dėl savo žydiškos kilmės ar kritinės pozicijos, socialistinių ar marksistinių įsitikinimų arba tie, kurie kėlė kiekvienam totalitarizmui pavojingą, logikos ir gamtos mokslų principais paremtą kritinį postulatą. Pirmajai grupei priklausė ir ERNSTAS VON ASTERIS (1880–1948). 1933 metais dėl savo plačiai žinomų pacifistinių ir socialistinių pažiūrų jis neteko profesūros Gyseno universitete, emigravo į Švediją ir nuo 1936 metų buvo Stambulo universiteto profesorius (be sisteminės filosofijos darbų jis parašė nemaža filosofijos istorijai skirtų darbų). Jo emigracija buvo tik vienas iš daugelio likimų, o su kitais dviem vardais — MAXU HORKHEIMERIU (Maksu Horkhaimeriu) ir THEODORU WIESENGRUNDU-ADORNO — susijęs visos filosofinės mokyklos likimas. Horkheimeris buvo 1930–1933 metais socialinės filosofijos profesorius ir Socialinių tyrimų instituto direktorius Frankfurto universitete. Kaip ir šio instituto bendradarbis Adornas, jis dėl savo marksizmo tyrinėjimų ir dėl to, kad buvo žydas, turėjo emigruoti. Taip iš Vokietijos buvo ištremta kone visa tyrinėjimų mokykla. Horkheimeris Ženevoje, Paryžiuje ir Niujorke įsteigė instituto (kuris 1950 metais, jam grįžus, vėl buvo atidarytas Frankfurte) filialus, kurių direktoriais buvo jis pats ir Adornas. Panašiai, emigravus žymiausiems Vienos būrelio, susitelkusio apie Moritzą Schlicką, atstovams OTTUI NEURATHUI, RUDOLFUI CARNAPUI ir HANSUI REICHENBACHUI, iš vokiškai kalbančio regiono dau-

giausia į JAV persikėlė svarbi tyrinėjimų mokykla. Abi mokyklos vėliau pas mus kūrėsi labai sunkiai.

Pokarinei vokiečių filosofijai yra svarbios trys pozicijos, kurias ir nusako vidinė emigracija su savo tradicine filosofija, išorinė marksistinės ir neopozityvistinės filosofijos emigracija. Jei skirstysime toliau, atsižvelgdami ir į užsienio filosofiją, į jos įvairiopą susipynimą ir į jos ryšius su visuomenine tikrove, tai dabartinę filosofiją reprezentuojančiomis *gairėmis* galima būtų laikyti tradicinės, praktinės ir mokslinės orientacijos filosofiją (plg. H.Fahrenbachas, „Apie filosofijos problemų padėtį", 1975). Reikia paisyti šių ryšių, nes trys kryptys išskirtos tik gana apytikriai, jų negalima griežtai atskirti viena nuo kitos ir nuo visuomeninės, sociokultūrinės aplinkos. Jeigu į *tradiciją orientuota filosofija* laikysime daugiausia tradicijos klasikų interpretacijas, tai būtent klasikų darbuose galima bus konstatuoti įvairialypį tiesioginį ryšį su praktika iki pat praktinio proto primato Kanto teorijoje. Ir jie neišsiverčia kalbiniu kritiniu požiūriu neanalizuodami sąvokų ir argumentų, o savipratos pasiekia polemizuodami su mokslinio mąstymo apraiškomis. Panašiai su kitomis dviem pagrindinėmis kryptimis susipina ir dabartinė *praktinės orientacijos filosofija*: egzistencializmas, marksizmas ir pragmatizmas. Ji ne tik dėl savo praktinės tendencijos turi paralelių ir pradinių formų tradicijoje, bet gali ir turi gauti sau naudos iš jos idėjinės patirties ir utopijų. Galiausiai jos analitinis įžvalgumas kai kuriais atvejais tikrai duoda naudos. Ir *mokslo filosofijos* pavyzdžių yra tradicijoje — nuo Platono, Descartes'o, Leibnizo iki pat Kanto (apie neokantizmą žr. a.); ji yra orientuota į praktiką, nes vadovaujasi apšvietos per kalbos bei sąvokų analizę patosu ir tikėjimu, jog mokslas ir technika laiduoja pažangą. Nenorint filosofijos paversti vien nuomonių seka ar, pretenzingiau tariant, imanentine istorine idėjų raida, dvasios dialogu su savimi pačia, trims pagrindinėms kryptims suprasti svarbūs ne tik vidiniai susipynimai, bet ir ryšys su išorine, visuomenine tikrove. Nors ir nesilaikant marksistinei atspindžio teorijai būdingo lėkšto bazės ir antstato modelio, visgi galima parodyti, kad filosofija visad bando atsakyti ir į iš išorės, iš visuomeninės tikrovės kylančius klausimus, kuriuos ji savo ruožtu dažnai pakankamai įsakmiai kelia, artikuliuoja ir tikslina, mąstydama apie juos plačiau, kai kiti pasitenkina esama tikrove, individualia ir visuomenine kasdienybe.

Nepaisant įvairių susipynimų ir nepaisant visų abejonių dėl neišvengiamai subjektyvių pasirinkimo kriterijų ir greitai kintančių filosofinės diskusijos naujovių impulsų, galima bendrais bruožais ap-

rašyti tris minėtas pagrindines kryptis kaip filosofijos raidos fazes Federacinėje Respublikoje, viena paskui kitą einančias, nors ir įvairiai susikertančias, retkarčiais ir paraleliškas, kartu jas priskiriant konkrečiai visuomeninei probleminei situacijai. Su užsienio filosofija esama daug sąlyčio taškų, jau vien nurodytas abiejų krypčių dėl nacionalsocializmo persikėlusių į užsienį, reimportas, o su *VDR filosofija** dėl nepaprastos politinės padėties kontaktų beveik nėra. Be to, čia viešpatauja dogmatinis marksizmas, kuris nors ir perima „vakarietišką" filosofiją — logiką, mokslo teoriją ir kibernetiką (GEORGAS KLAUSAS, 1912–1974), bet pirmiausia pajungia ją „mokslinio" socializmo konsolidavimui, o kritinius balsus, kaip ERNSTO BLOCHO, ROBERTO HAVEMANNO („Dialektika be dogmos?", 1964) ir RUDLOFO BAHRO („Alternatyva. Dėl realiai egzistuojančio socializmo kritikos", 1977), bando nutildyti kalėjimais ar kitomis represijomis.

b) tradicinės orientacijos filosofija: hermeneutika

Tuoj po karo pas mus dominavo į tradiciją besiorientavusi filosofija. Žlugus nacionalsocializmui, atsiradusį dvasinį vakuumą ji tikėjosi užpildyti permąstydama didžiųjų tradicijos mąstytojų kūrybą ir joje ieškodama naujų veiklos orientacijos perspektyvų. Drauge su materialiniu atgimimu pirmiausia reikėjo gaivinti ir dvasią, po barbarybės siautėjimo — susigrąžinti humanizmo idėją. Įvairių politinių krypčių atramos taškas ar bendra veiklos orientacija atrodė esanti viena mąstymo tradicija, buvusi atsvara ir marksistinei orientacijai. Šiomis aplinkybėmis iki pat šešiasdešimtųjų metų viešajame gyvenime vyravo — nors ir ginčijama — krikščioniška vakarietiška pasaulio ir žmogaus samprata. Mokslo srityje, vokiečių universitetams atsisakius nacionalsocializmo, susidarė mokslininkų tikslų vakuumas. Mokslininkų racionalumas koja kojon ėjo su politiniu bei moraliniu iracionalumu. Tad restauruojant neohumanistinį kultūros idealą, kuris siekė mokslą paversti ugdymo priemone, filosofijai teko jungties funkcijos: „Philosophicum" — pedagogikos studentams ir „Studium generale" — visiems kitiems studentams. Dėmesys humanistinėms tradicijos idėjoms turėjo būti pakankama dabartinės praktikos orientacijos jėga. Žinoma, „Didieji filosofai", t.y. JASPERSO tritomis veikalas (1957), turi apimti ir neeuropinius mąstytojus ar-

* 1990 m. spalio 3 d. VDR ir VFR susijungė. *Red.*

ba pavyzdžius: „Keturi autoritetingiausi žmonės: Sokratas, Buda, Konfucijus, Jėzus. — Filosofavimo pagrindėjai: Platonas, Augustinas, Kantas. — Iš pradmenų mąstantys metafizikai: Anaksimandras, Herakleitas, Parmenidas, Plotinas, Anzelmas, Spinoza, Lao Dzė, Nagardžuna“ (turinys). Ir Heideggeris bando susieti europietišką ir rytietišką azijinį mąstymą, bet tai jis daro ne egzistencijos apšvietai, kaip Jaspersas, bet kad galėtų plėtoti pagrindinį jam būties klausimą („Iš japono ir klausiančiojo pašnekesio apie kalbą“, 1959), jis mano, kad šis klausimas po ikisokratikų nugrimzdo užmarštin. Nors Heideggeris su savo epochinės reikšmės knyga „Būtis ir laikas“ (1927) pirmiausia visų buvo vertinamas kaip egzistencinis, Kierkegaard'o tradiciją tęsiantis filosofas, nuo pat pradžios jis turėjo kitą intenciją, kurią nedviprasmiškai formuluoja įžangoje: „Šis veikalas ketina konkrečiai išnagrinėti klausimą apie *„būties“* prasmę. Jo preliminarus tikslas yra *laiko*, kaip galimo kiekvieno būties supratimo horizonto, interpretacija“. Heideggeris neklausia, kaip ligtolinė filosofija arba metafizika, apie esinį apskritai arba apie aukščiausią esinį, jis klausia apie pačią būtį, apie „ontologinį skirtumą“ tarp esinio ir būties. Heideggeris mano, kad kelias į tai yra žmogaus egzistencijos, kaip vienintelės esinio, suprantančio būtį, analizė. Egzistencialai kaip „būtis pasaulyje“, „nuobloškis“, „susirūpinimas“ ar „būtis mirčiai“ yra tik tarpinės stotys einant į būties apšvietimą ir tik paviršutiniški egzistenciniai filosofiniai problemų simptomai. Heideggerio tradicinės orientacijos filosofija pirmiausia griauna Vakarų filosofiją, kuri ėmusi užmiršti būtį jau nuo Platono laikų, ir siekia sugrąžinti ikisokratiškąjį mąstymą. Platonas savo „Valstybės“ olos alegorijoje tiesą supranta kitaip negu ikisokratikai: ne kaip „būties nepaslėptumą“, o kaip teiginio tiesą, kaip teisingumą, kai teiginys atitinka esinį („Platono mokymas apie tiesą“, 1942). Žadėta antroji „Būties ir laiko“ dalis niekuomet nepasirodė, ją, kaip egzistencinės ontologijos ar būties kausimo „teoriją“, galima rasti įvairiuose darbuose — Heideggerio ikisokratikų interpretacijoje („Paskaitos ir straipsniai“, III dalis, 1954), darbuose apie Nietzsche'ę ir Kantą („Nietzsche“, 2 tomai, 1961; „Klausimas apie daiktą. Dėl Kanto transcendentalinių principų teorijos“, 1962) bei kituose („Metafizikos įvadas“, 1953; „Būties klausimas“, 1956; „Kelio ženklai“, 1967). Kai pasirodė „Būtis ir laikas“, iki pat šešiasdešimtųjų metų Heideggeris buvo vienas įtakingiausių mąstytojų. Dabar jo įtaka didesnė JAV ir Japonijoje, o ne pas mus. Kita vertus, dėl savo dažnai labai sunkiai suprantamos kalbos ir neaiškaus „meldimosi būčiai“, jis buvo ir vienas labiausiai ginčijamų filosofų, ypač vėliau, kai bu-

vo vertinamas iš analitinių ar marksistinių pozicijų. Ir apskritai, hermeneutinis metodas, kaip klasikinių filosofinių tekstų interpretacijos menas, nesvarbu, ar siekiama sugriauti metafizinę būties užmarštį, ar nuskaidrinti egzistenciją, ar išsilaisvinti, ar tiesiog tiksliai filosofuoti, buvo vertinamas vis negatyviau: kaip nepatikrinamos fantazijos arba kaip gundymas nekritiškai priimti tai, kas egzistuoja visuomeninėje bei politinėje tikrovėje. Dažnai tiesiog iškilmingam santykiui su „didžiųjų filosofų" tekstais nebuvo daugiau pritariama ir linkstama kliautis blaivia filosofinių argumentų bei jų konkretaus konteksto analize. Polemika ypač galėjo įsiliepsnoti dėl įtakingiausio ir iki šiol autoritetingiausio hermeneutikos reprezentanto HANSO GEORGO GADAMERIO (gim. 1900) pagrindinio veikalo „Tiesa ir metodas" (1960). Gadameris, sekdamas Dilthey'umi, *tiesą*, kaip dabartinį teologijos, teisės, poezijos, filosofijos ar kasdienės veiklos ryšių prasmės supratimą, atskiria nuo *metodo*, kaip veikimo būdo, kurį galima pakartoti, visais atvejais išlaikyti tą patį ir aiškiai patikrinti, pirmiausia gamtos moksluose ir matematikoje. Meistriško hermeneutikos taikymo pavyzdžius Gadameris pateikia ir savo darbuose apie Platoną ir Hegelį („Dialektinė Platono etika ir kitos Platono studijos", 1968; „Hegelio dialektika", 1971). Hermeneutika ilgą laiką formavo filosofijos darbus, Prancūzijoje pagrindinis jos atstovas buvo PAULIS RICOERAS (Polis Rikioras, gim. 1913; „Struktūralizmas ir hermeneutika", 1965, „Apie interpretaciją", 1965). Hermeneutika dažnai likdavo imanentine teksto interpretacija, nepakildavo iki dalyko argumentų analizės bei kritikos ir negalėjo būti naudinga konkrečioms, visuomeninėms problemoms gvildenti. Nepaisant to, prasmės supratimas išliko svarbiu klausimu visiems tiems, kas žmogaus praktiką laikė tikslingu veikimu, o ne vien bihevioriškai traktuojamu dirgiklio–reakcijos tipo elgesiu ir kas nenorėjo filosofijos apriboti mokslinio ar kasdienio kalbėjimo analize.

c) praktinės orientacijos filosofija: egzistencializmas, marksizmas, pragmatizmas

Nors ir toliau klasikinių filosofijos tekstų studijos visai pagrįstai užėmė svarbią vietą tyrinėjimuose bei mokymesi, vis dėlto didesnę reikšmę ėmė įgauti *praktinės orientacijos filosofija*. Šiai orientacijai priklausanti Jasperso egzistencialistinė filosofija daugiausia dar interpretavo didžiųjų filosofų tekstus. O jau Jean–Paulio Sartre'o

darbai buvo visai kitokie, vis dėlto jie tik bendrai interpretavo prasmę, nepateikdami konkrečios visuomeninės analizės (žr. ankstesnį skirsnį). *Neomarksizmui* tiek hermeneutinė, tiek egzistencialistinė filosofija atrodė nepakankama. Teorijai, besitenkinančiai vien esamos tikrovės ar esamos visuomenės žiūra bei stebėjimu, buvo priešstatyta „kritinė teorija", kuri siekė, kad *keliems* tekęs geras gyvenimas būtų *visiems* reikalaujamo ar saugomo gyvenimo priminimas, tad ji siekė tęsti sokratinę mąstymo tradiciją, kurios pagrindinė idėja — geras visų gyvenimas. Ši idėja po pralaimėto karo, kai smuko ekonomika ir buvo siekiama išlikti gyvam bei užsitikrinti gerovę, nepateko į mąstymo horizontą. Filosofija tuo metu negalėjo paveikti, kad pastangos išlikti ir užsitikrinti pragyvenimą būtų nukreiptos geram gyvenimui kurti; geras, t.y. materialiai patenkinamas ir savarankiškas, gyvenimas buvo galimas tik nedaugeliui. Mėginimas, remiantis neohumanistiniu kultūros idealu, visuomeninėje–politinėje tikrovėje įgyvendinti moralinius standartus buvo tik apeliacija į pavienius asmenis, ir ji dėl visuomeninių priešpriešų nedavė rezultatų. Filosofija liko „orchidėjų mokslu", gražia gėle proto sode, ir neohumanistinės aukštųjų mokyklų ir švietimo reformos bei su ja susijusio efektyvaus technokratinio ugdymo tarpsnio sąlygomis ji galutinai tapo niekam netrukdančiu šventadienių užsiėmimu.

Jos pateiktos mokslo bei technikos pažangos ambivalentiškos, abejotinos analizės liko izoliuotos ir retai pakildavo aukščiau bendrų kultūrinių kritinių samprotavimų, kurie akistatoje su ekonominio stebuklo iškeltais reikalavimais universitetinio išsilavinimo apimčiai bei efektyvumui turėjo atrodyti naiviu neigimu. Tačiau tyrinėjimo ir mokymo taip pat ir su juo susijusios vyraujančios bendros teorinės–filosofinės nuostatos ir interesų būklės kritika paaštrėjo kartu su studentų neramumais šeštojo dešimtmečio antroje pusėje. Didžioji KDS/SKS (Krikščionių demokratų sąjungos bei Socialinės krikščionių sąjungos) ir VSP (Vokietijos socialdemokratų partijos) koalicija (1966–1969) dėl savo menkos oponavimo galimybės ir dėl nepaprastųjų įstatymų bendro priėmimo tuo pačiu laiku daugelio buvo laikoma grėsme pagrindinėms konstitucinėms teisėms ir sąlygojo „Užparlamentinės opocizijos" (UPO) susikūrimą, o ši pirmiausia organizaciškai, kolektyvinių akcijų dėka būrė studentus kaip naują „revoliucinį subjektą". Kritika, sąlygota baimės, kad nebūtų apribotos pagrindinės teisės, buvo susijusi su aštria mokslo kritika; mokslas tarėsi esąs politiškai neutralus ir besiorientuojantis vien į tiesą, bet iš tiesų — visad jau angažuotas. Tačiau šis mokslo angažuotumas buvo atakuojamas ne aklai, kritikuojamas buvo tik

jo vienašališkas orientavimas į „viešpataujančios klasės“, ypač karinės industrijos, interesus. Ši mokslo ir visuomenės kritika plačiai nuvilnijo per industrines Vakarų šalis ir pasibaigė Vietnamo karo kritika, kuri pirmiausia JAV, Berklyje (Kalifornijos valstija), sąlygojo studentų neramumus. Buvo reikalaujama, kad mokslas, kaip svarbi gamybinė jėga, tarnautų ne keleto, o visų interesams. Ir tai jis galįs pasiekti tik kitaip, būtent socialistiškai, organizuotoje visuomenėje. Šios dažnai gana įtikinamos kritikos dėka filosofija pagal Marxo „Tezių apie Feujerbachą“ vienuoliktąjį punktą iš grynos pasaulio interpretacijos kreipiama į jo pakeitimą.

Iš pradžių UPO plačiai rėmėsi neomarksistine Frankfurto Socialinių tyrimų instituto „Kritine teorija“. Tai buvo pagrįsta tuo požiūru, kad MAXAS HORKHEIMERIS (1895–1973) programiniame straipsnyje „Tradicinė ir kritinė teorija“ (1937) atmetė tvarkantį, sisteminantį faktinių būsenų (Ist–Zustand) konstatavimą, laikydamas tai prisitaikymu prie blogos realybės, ir teigė keičiančio kritinio mąstymo aktyvumą ir privalėjimo būsenų (Soll–Zustand) modeliavimą, to siekdamas, žinoma, jokiu būdu ne grynu akcionizmu, o per „Instrumentinio proto kritiką“ (1967), proto, kuris orientuotas vien į racionalius tikslus jų neapmąstant, ir per „Kritinę teoriją“ (2 tomai, 1968), kuri reikalauja tai, kas iš viso egzistuoja, patikrinti kaip užduota (Aufgegebenes) arba panaikinti. Tačiau kai studentai perėjo prie tiesioginių, dažnai smurtinių akcijų, Horkheimeris nuo tokios jų elgsenos atsiribojo. Jis nenorėjo, kad jo teorija būtų vien stebėjimas, bet jis nenorėjo, kad ji būtų ir tiesioginė politinė instrukcija. Išeitis iš šios dilemos Horkheimeriui kartais atrodė esąs šopenhaueriškas pesimizmas ar galiausiai teologija kaip „Troškimas visai ko kito“ (1970). Ir kiti du žymiausi Frankfurto mokyklos atstovai Adornas ir Habermas pateko į panašią teorijos ir praktikos dilemą. THEODORAS WIESENGRUNDAS ADORNAS (Teodoras Vyzengrundas Adornas, 1903–1969) kartu su Horkheimeriu sukurtoje knygoje „Šviečiamojo amžiaus dialektika“ (1947), paveikti nacių barbariškumo ir Antrojo pasaulinio karo siaubo, siekė atsakyti į klausimą, kaip, nepaisant mūsų iš pažiūros apsišvietusios epochos, galėjo likti bevaisės ar netgi būti šitaip iškreiptos fundamentalios Šviečiamojo amžiaus laisvės, teisingumo ir brolybės idėjos. Jų atsakymą galima reziumuoti taip: Švietimas sąlygojo tik tikslingo bei racionalaus proto triumfą moksle ir technikoje, bet ne protingus visuomenės tikslus. Visuomenė, to triumfo suviliota, virto netgi „Osvencimo barbarizmu“, t.y. labai racionaliu iracionalumu. Savo pagrindiniame darbe „Negatyvioji dialektika“ (1966) Adornas mėgina, jo žodžiais

tariant, dialektiką „išvaduoti iš teigiamos esmės, nesusilpnindamas tikslumo“, ypač dėl to, kad jis bando supriešinti Hegelį su Kantu. Tačiau praktika visada reiškia įsikišimą į teigiamus faktorius, todėl ir Adornas, ir Horkheimeris pasmerkti susilaikyti nuo praktikos. O HERBERTAS MARCUSE (Markūzė, 1898–1979; jis nacizmo laikais emigravo į JAV ir jau iš ten, tiesiogiai nepriklausydamas Frankfurto mokyklai, darė didelę įtaką mūsų filosofinei diskusijai) kviečia „ryžtingai atsisakyti“ establišmento (nusistovėjusios tvarkos — vert. past.), tačiau, kita vertus, remdamasis psichoanalitiniu ir estetiniu požiūriu, linksta teigti naują visuomeninį–politinį „sensibilumą“ „represyvios tolerancijos“ atžvilgiu (1965 metų straipsnis). Ši tolerancija esanti tik tariamai liberali, *vieną* viešpataujančių interesų dimenciją fiksuojantis mąstymo ir kalbėjimo būdas viešosiose informacijos priemonėse bei reklamoje („Protas ir revoliucija“, 1941, „Vienamatis žmogus“, 1964, „Išsivadavimo apmatai“, 1969, „Revoliucija ar reforma? Ginčas su K.Popperiu“, 1971). ERNSTAS BLOCHAS (1885–1977), kaip ir Marcuse, nepriklausė Frankfurto mokyklai, bet kartu su juo gynė neomarksistinę mintį. Pagrindiniame savo darbe „Vilties principas“ (3 tomai, 1954–1957) Blochas tyrinėja „Dar–ne“, utopinį svajonių, literatūros (maždaug kaip Karlo Mayaus „homo viator“), teologijos (Thomas Münzeris) ir filosofijos (Avicenna, Marxas ir kt.) turinį, kuris kiekvienai politinei veiklai tik ir atveria tolesnę, artimiausią taktiką peržengiančią perspektyvą. Su tuo susijęs bet kokio dogmatizmo atsisakymas sudarė jam didelių sunkumų dėstyti VDR, Leipzigo universitete, kuriame jis dirbo, grįžęs iš emigracijos JAV, ir galiausiai 1961 metais, po to, kai buvo pastatyta Berlyno siena, jis pasiliko Vakaruose ir dėste Tiubingene. Žinoma, Vakaruose kaip tik dėl to, kad jis buvo marksistas, į jį buvo žiūrima su nepasitikėjimu.

Didžiausią įtaką diskusijai apie socialinius mokslus studentų neramumų metu ir vėliau turėjo JÜRGENAS HABERMAS (gim. 1929). Jo knygos „Pažinimas ir interesai“ (1968) pavadinimas išreiškia ištisą programą. Teorinį pažinimą reikia tyrinėti žiūrint į svarbiausius, netgi esminius *interesus*. Teorija neįgyja pradžioje nepriklausomo savaiminio pažinimo, kurį vėliau galima dar — ir savavališkai — pritaikyti; rinkdamasi ir formuodama savo objektus, ji visad jau yra („kvazi–transcendentaliai“) valdoma tam tikro intereso. Regis, remdamasis schema „objektas–subjektas–jų suvedimas“, Habermas mokslus suskirsto į tris grupes ir priskiria jiems tris pagrindinius interesus: empiriniam analitiniam mokslui (matematikai ir gamtos mokslams) — techninį direktyvinį interesą, hermeneutiniam

mokslui — praktinės veiklos interesą ir kritiniam mokslui (sociologijai, politologijai, ekonomikai, filosofijai) — emancipacinį interesą. Tik paskutiniojoje grupėje pažinimas ir interesas sutampa (idealiu atveju), tai Habermas parodė psichoanalizės pavyzdžiu, kai būtinybės pažinimas kartu yra išsivadavimas iš jos. Habermas pasisako prieš laisvo nuo vertybių, neutralaus mokslo idealą, kurį buvo iškėlęs savo veikale „Mokslas kaip pašaukimas" (1917) sociologas ir ekonomikos teoretikas MAXAS WEBERIS (Maksas Vėberis, 1864–1920). Mokslininkas turįs apsiriboti patikrinamomis dalykinėmis žiniomis ir nepiktnaudžiauti savo, kaip universiteto dėstytojo, autoritetu aptariant vertybių politikos klausimus. Vertybes reikia tik aprašyti, o ne moksliškai pagrįsti. Savo teiginį, kad mokslą neišvengiamai valdo interesas, Habermas stengiasi sutvirtinti dalyvaudamas „pozityvizmo ginče", diskutuodamas su Popperio mokslo teorija, su kuria mus supažindino Hansas Albertas (Adornas ir kt., „Pozityvizmo ginčas vokiečių sociologijoje", 1969). Tiesa, šį visai vėlesnei mokslinei teorinei diskusijai svarbų ginčą nuo pat pradžios lydėjo abipusiai nesusipratimai. Nei Popperis atstovavo pozityvizmui, kurį jis kritikavo kaip „kritinis racionalistas", laikydamasis teorinio, taigi jau vertinančio pažinimo pozicijų, nei kita pusė norėjo mokslą paversti grynu nuožiūros dalyku ar dogmatine (stalinistine) globa. Kita vertus, ir abipusė normatyvių mokslo implikacijų konstatacija dar nedaug ką duoda (pasirenkamas tyrinėjimo objektas, tyrinėjimo metodas ir pritaikymo sritis). Tada dar reikėjo paaiškinti, ar normos yra ar nėra moksliškai arba racionaliai pagrindžiamos ir kiek pripažįstamos normatyvios implikacijos suderinamos su mokslo laikymu objektyviu, laisvu nuo vertybių. Neomarksistinis Frankfurto mokyklos pagrindas provokavo ne tik politinę teorijos praktinio įgyvendinimo problemą, skatino konfrontaciją su pučistinės ir dogmatinės pakraipos kairiaisiais, bet inspiravo ir akistatą su mokslinėmis—teorinėmis ir normatyvinėmis aporijomis, kurios vėliau sukėlė gyvas diskusijas.

Kitas šio pagrindo sunkumas buvo visuomenės ir individo santykio apibrėžimas. SARTRE'AS savo egzistencializmą atvėrė marksizmui („Marksizmas ir egzistencializmas", 1964), o marksistas ADAMAS SCHAFFAS (Adamas Šafas) nusitvėrė egzistencialistinių idėjų („Marksizmas ir žmogiškasis individas", 1965). Be to, daugelyje socialistinių šalių, ypač esant ypatingai politinei Vokietijos situacijai, dėl tiesioginių politinių motyvų buvo labai trukdoma teorinei diskusijai apie tai, kaip marksizmas, ypač turint galvoje MARXO „Ekonomin0ių–politinių rankraščių" susvetimėjimo tema-

tiką ar daugiausia trumpus pasisakymus tik 1932 metais pilnai paskelbtuose „Paryžiaus rankraščiuose“, traktuoja santykį tarp *visų* laisvės ir *pavienio* asmens laisvės. Todėl Prancūzijoje septyniasdešimtųjų metų pabaigoje nusivylę kairieji intelektualai, kuriems šoką sukėlė Solženycino „GULAGO archipelagas“ (1973), nusisuko nuo marksizmo ir tapo griežčiausiais jo kritikais. ANDRÉ GLUCKSMANNAS (Andrė Gliuksmanas), žymiausias šios *„Naujosios filosofijos“* atstovas, savo knygoje „Ponai mąstytojai“, 1977 vienu mostu Fichte, Hegelį, Marxą ir Nietzsche paskelbia Stalino tipo dogmatikais, einančiais išvien su Amerikos Pentagonu; pats Glucksmannas užima Sokrato griaunamojo mąstymo poziciją, kurią, žinoma, sufalsifikavęs ir išdavęs „ponas mąstytojas“ Platonas. Glucksmanno pateikta kritika panaši į tą Platono, Hegelio ir Marxo kritiką, kurią plėtojo Popperis, paveiktas nacionalsocialistinio ir stalinistinio režimų („Atviroji visuomenė ir jos priešai“, vok. 1957/58). Ir Popperis panašiai remiasi Sokratu, bet pirmiausia — Kantu.

Pragmatizmo filosofija greta egzistencializmo ir marksizmo yra dabar trečioji pagrindinė į praktiką besiorientuojančios filosofijos forma. Ji tik neseniai aškiau atsiskyrė nuo vulgariojo pragmatizmo. Aktualioje diskusijoje apie logikos, lingvistikos, socialinių mokslų ir mokslo teorijos pagrindų klausimus pragmatizmui tenka svarbus vaidmuo šiuo atžvilgiu. Ypač nusipelnė pragmatizmo pagrindėjas CHARLES SANDERS PEIRCE (Čarlsas Sandersas Pirsas, 1839–1914), kurį dėl jo universalumo ir genialumo daugelis laiko „Amerikos Leibnizu“. Peirce'as daugeliui tyrinėjimo krypčių yra davęs pirminių impulsų, pavyzdžiui, G.H. Meado (Mydo) socialinei psichologijai, Ch.W. Morriso kalbos filosofijai ir C.I. Lewio pažinimo teorijai ir logikai. Peirce'o recepcija buvo uždelsta ne tik dėl to, kad vėlai pasirodė jo „Rinktiniai raštai“ (po 1931; vok. dalinis vertimas tik po 1967 metų), bet ir dėl jo komplikuotos, dažnai itin technizuotos kalbėjimo manieros. Jo darbais buvo labiau susidomėta tik apskritai didėjant susidomėjimu analitine filosofija; jis laikomas ir svarbiu jos pirmtaku. Peirce'o ryšys su analitine, kalbą tiriančia filosofija, taip pat atsiribojimas nuo jos dėl praktikos motyvų ryškus jo „pragmatinėje maksimoje“: „Apsvarstyk, kokius padarinius, kuriuos laikome praktiškai reikšmingais, mes priskiriame sąvokos objektui. Tada šių padarinių sąvoka bus objekto sąvokos visuma“ („Kaip nuskaidrinti mūsų idėjas“, 1877/78). Žinoma, šis sąvokų aiškinimo metodas neimplikuoja nei neopozityvistinio prasmės kriterijaus, nei biheivioristinės schemos „dirgiklis—reakcija“, o yra orientuotas į praktiką plačiausia prasme. Sąvokos prasmingos ne tik tada,

kai jos yra empiriškai turiningos, ar tada, kai, besiremdamos žmogaus elgesiu, nurodo aiškią elgesio schemą. Veikiau Peirce'as mąstymą ir kalbėjimą pagal sokratišką tradiciją susaisto su abejonių ir įsitikinimų procesu, būdingu iš principo apgaulingai veiklos ir dialogo bendrystei („Tikėjimo apibrėžimas", 1877/78). Kai sudrumsčiami bendri įsitikinimai, svarbios įvairių gyvenimo sričių veiklos orientacijos, prasideda tyrimo procesas, kurio tikslas — pašalinti tuos drumstimus. Ir čia remiamasi ne tikromis pirminėmis dvasinėmis ar juslinėmis duotybėmis (kaip tai yra, kada taikomas subjektyvistinio užsispyrimo, kolektyvinio autoriteto ir racionalistinio apriorizmo metodas), o moksliniu metodu — išbandant mūsų įsitikinimus socialinėje ir eksperimentinėje tikrovėje ar juos patikrinant bendrai veikiančiųjų susitarimu. Taigi Peirce'o sąvokų aiškinimo metodas bei jo pagrindą sudaranti pažinimo ir mokslo teorija yra veiklos ir susitarimo teorijos dalis. Savo teze, jog tiesa patvirtinama praktikoje, Peirce'as eina išvien su Marxu (žr. antrąją Feujerbacho tezę), tik stipriau negu pastarasis pabrėžia būtinybę praktiką naudoti ne kaip aklą bandomąjį tiesos akmenį, bet pajungti susitarimo postulatui. Tačiau susitarimas, anot Kanto, tai ne pagrindinis, o reguliuojamasis principas. Mat kiekvieną faktinį susitarimą turi koreguoti nauji argumentai. Veiklos patikimumo tikslą taip pat reikia apsaugoti nuo dviejų galimų nesusipratimų. Tyrimo proceso tikslas (*inguiry* kaip kiekviena tolesnio mąstymo forma) pagal Peirce'ą nėra nei grupinis specifinis krizių menedžmentas, nei individualistinis pasitenkinimas (satisfaction) ar naudingumas. Susitarimo procesas veikiau charakterizuojamas plitimo „į tolimą ateitį" (in the long run) ir remiasi visuotinio „konkretaus protingumo" (concrete reasonableness) plėtra; be to, Peirce'as ryžtingai pasisako prieš individualistinį hedonizmą ir iš viso labiau būtų linkęs rinktis ne vulgarųjį pragmatizmą, o nepatogesnį savo teorijos apibūdinimą — „pragmaticizmą". Pagal sokratišką tradiciją Peirce'as, kaip ir Marxas, mano, kad teoriją valdo interesas visiems gerai gyventi. Tas interesas atsiranda kaip bendras protingas apsisprendimas ir sudaro susitarimo bei veiklos pagrindą. Į šį pagrindą atkreipė dėmesį HABERMAS, taip pat KARLAS–OTTO APELIS ir konstruktyvistai PAULIS LORENZENAS ir FRIEDRICHAS KAMBARTELIS, jis įėjo į komunikatyviosios etikos teoriją ir tapo pagrindine „laisvo dialogo" idėja, dialogo, kuriame kiekvienas turi vienodas kalbėjimo teises ir pareigas (aiškumas, laisvė, tiesa ir teisingumas). Tačiau šiandien dar diskutuojama, kaip galima išvengti Davido Hume'o ir vėliau GEORGE'O EDWARDO MOORE'O (Džordžo Edvardo Mūro) kiekvienai ligtolinei etikai pa-

teikto priekaišto, kad ji, iš būties (idealios ar materialios gamtos) kildindama privalėjimą, daranti „natūralistinę klaidą“ („Principia Ethica“, 1903).

d) mokslo filosofija: kalbos filosofija ir mokslo teorija

Aptariant pragmatizmą, jau buvo užsiminta apie mokslo filosofiją — trečiąją iš grubiai išskirtų pagrindinių krypčių. Pirmiausia ji tęsia Vienos būrelio ir Wittgensteino pradėtą liniją (žr. 5 skirsnį) ir yra gerai reprezentuota Wolfgango Stegmüllerio „Pagrindinėse dabartinės filosofijos kryptyse“ (II tomas, 1979). Todėl čia galima susikoncentruoti ties kai kuriomis svarbiomis problemomis. Neseniai hermeneutinės ir neomarksistinės filosofijos dominavimą ir dėl sistemoje, ir dėl išorėje glūdinčių priežasčių pakeitė mokslo filosofija. Sistemos priežastims priklausytų įžvalga, kad kiekvienas, taip pat mokslinis, pažinimas turi būti išreiškiamas kalbos forma ir dėl to pažinimo teorija turi būti pakeista ar bent jau papildyta kalbos teorija („linguistic turn“). Kalbos, arba analitinis, metodas taip pat įgalintų sumažinti daugelį neaiškumų filosofinėse diskusijose. *Analitinės filosofijos* objektas yra ne daiktai, įvykiai ar dalykų padėtys, bet mokslinio (logiškai tikslaus) ir kasdienio kalbėjimo apie juos būdas. Daugeliui mokslą tiriančių filosofų nacionalsocializmo metais emigravus, ši filosofija dėl tradicinių inercinių jėgų ir politinių sambrūzdžių sukurtos atmosferos pas mus iš pradžių nesulaukė deramo dėmesio. Išorine jos augančios reikšmės priežastimi galima laikyti tą faktą, kad, nuslūgus studentų neramumams, mažėjo ir domėjimasis neomarksizmu ir kad sumokslintas pasaulis ne tik skatino turiningą filosofijos polemiką, bet vis labiau scientistiškai nuspalvindavo filosofijos turinį ir metodus, visą mąstymą, kalbėjimą ir veiklą. Pagal neopozityvistinį prasmės kriterijų tik tokie teiginiai yra prasmingi, kurie empiriškai turiningi ar analitiškai teisingi, vadinasi, gamtos mokslo ar logikos teiginiai. Visa kita galbūt yra ir svarbu, ir įdomu, bet priklauso poezijos ar religijos sritims. Taip iš racionaliosios diskusijos buvo pašalinta visa praktinė filosofija.

Ši scientistinė pažiūra nėra vien mokslinė, akademinė, bet ir labai gyvenimiška filosofija. Ji kilo susižavėjus akivaizdžiai sėkmingu gamtos mokslu ir įsitvirtino daugelyje gyvenimo sričių, ypač kol buvo optimistiškai žiūrima į mokslinę techninę pažangą. Scientistinę nuostatą ryškiausiai ir suprantamai išreiškė LUDWIGAS WITTGENSTEINAS (Liudvigas Vitgenšteinas, 1889–1951) vienintelia-

me savo gyvenimo metais publikuotame darbe — „Tractatus logico–philosophicus“, 1921. Wittgensteinas studijavo mašinų techniką bei matematiką ir buvo Frege's, o pirmiausia — Russello mokinys. Pažinimą jis laiko vienas nuo kito nepriklausomų faktų pavaizdavimu; sprendiniai yra loginiai vediniai bei faktai ir patys savaime nieko nepasako apie tikrovę, yra tautologiški. Prasmingi klausimai gali būti keliami tik tada, kai į juos galima atsakyti faktų teiginiais. Praktiniai gyvenimo klausimai arba klausimas apie gyvenimo prasmę nepriklauso šiam vieninteliam teisėtam klausimų apie daiktus tipui; pirmieji klausimai gali būti mums visų svarbiausi, bet jie yra iracionalūs. Čia dažnai cituojami „Traktato“ pabaigos skirsniai: „Mes jaučiame, kad net ir tada, kai atsakyta į visus *galimus* mokslinius klausimus, mūsų gyvenimiškos problemos lieka visai nepaliestos. Žinoma, tada nebelieka daugiau jokio klausimo, ir būtent tai ir yra atsakymas“ (6.52); toliau: „Apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti“ (7). Tačiau šio tylėjimo išdava yra ta, kad mokslo racionalumas ir gyvenimo praktikos iracionalumas sudaro klaikią sąjungą ir individualus bei visuomeninis tikslo apibrėžimas paliekamas stipresniojo, o ne geresniojo kompetencijai, kaip buvo nacionalsocializmo ir pokario metais pas mus ir ligi mūsų dienų, ir tai gerai matė ne tik neomarksizmas, iš principo tai aišku kiekvienam. Iš racionalios diskusijos išmestos „tariamos problemos“ (žr.: Rudolfas Carnapas, „Tariamos problemos filosofijoje“, 1928; 1966 metais — su svarbiu Güntherio Patzigo baigiamuoju žodžiu) lengvai gali pasirodyti kaip esminės. Vis dėlto vėlyvasis Wittgensteinas pats atsisakė „idealios“ kalbos absoliutizmo. Akivaizdžiai sekdamas Peirce'u, Wittgensteinas teigia, kad veikiau reikia analizuoti daugybę galimų faktiškų „kalbinių žaidimų“ bei juose išreikštas veikimo formas ir koreguoti „normalios kalbos“ kalbines klaidas, kurioms taip pat priskiriamas mokslo kalbos absoliutinimas („Filosofiniai tyrinėjimai“, 1953).

Vėlyvuoju Wittgensteinu remiasi „ordinary language philosophy“ (GILBERTAS RYLE ir kt.), kuri analizuoja tik esamą kalbos vartoseną, kartais iki pat trivialumų, ir taip nori panaikinti kalbinę painiavą. Tuo ji dar išsaugo paskutinę praktinės terapijos dalelę. Sąsajų su praktika esama ir JOHNO L.AUSTINO (Džonas Ostinas, „Kaip galima su žodžiais padaryti didelius darbus“, 1962) ir JOHNO R.SEARLE (Džonas Serlas, „Šnekamosios kalbos aktai“, 1969) *šnekėjimo aktų* teorijoje, kurią ir Peirce'as buvo jau sumanęs. Pvz., pasakyme „rytoj aš ateisiu“ (kaip, tarkime, Silvija sako Tobiui) galima skirti tris lygmenis: pasakymo turinį (lokucinis aktas), pasaky-

mo veiklą (pagal kontekstą — pranešimas, grasinimas, pažadėjimas, etc.; ilokucinis aktas) ir intenduotas klausytojo reakcijas (jis turi kažkuo tikėti, tikėtis, bijoti etc.; pagal kontekstą; perlokucinis aktas). Kai kurie veiksmažodžiai patys išreiškia veiksmą, pvz., „aš pažadu...“, „aš pranešu...“, „aš įspėju...“, patys *yra* kalbiniai veiksmai, pažadai, pranešimai, įspėjimai (performaciniai pasakymai). Šnekamosios kalbos aktų teorija įgalina skrupulingai tyrinėti nesuskaičiuojamus įvairius šnekamosios kalbos aktų rezginius bei juose veikiančias konvencijas ir įsipareigojimus, bet dėl nepaprastai didelių techninių sąnaudų gali nukrypti nuo realių sąsajų su praktika — retorika, institucijomis, emocijomis ir valdžios interesais. Visų pirma ši teorija nesuteikia galimybės skirti faktiškus šnekamosios kalbos aktus ir jų rezginius nuo dorai motyvuotų, nors tai būtų daroma ir pagal grynai imanentinius kriterijus ar konvencijas.

Kaip parodė seras KARLAS RAIMUNDAS POPPERIS (1902–1994), neopozityvistinė kalbos ir mokslo teorija susipainiojo vidiniuose prieštaravimuose ir kitu požiūriu. Pagrindiniame savo veikale „Tyrinėjimo logika“ (1934) Popperis priešingai pozityvizmui pareiškia, kad (gamtos) mokslo pagrindų reikia ieškoti ne betarpiškuose suvokiniuose, o teorija besiremiančiuose stebiniuose, t.y. stebiniuose, kuriuos mes *sudarome*, remdamiesi tam tikromis probleminėmis nuostatomis. Taip žlugo viltis surasti galutinius pamatinius, arba protokolinius, teiginius, kurie fiksuotų mūsų esamus suvokinius. Veikiau šiuose protokoliniuose teiginiuose apie įvykius, vykstančius čia ir dabar, mes vartojame sąvokas jau kaip abstrahuojančius konstruktus ir remiamės fundamentaliu išankstiniu gyvenimo ir pasaulio (stebinių ryšio, įvykių identiteto etc.) žinojimu, negalėdami ir viena, ir antra vienareikšmiai sutapatinti bei redukuoti į galutines empirines *duotybes* (lot. positum). Tai, anot Popperio, nereiškia, kad empirija ir pasakymai atskiriami. Veikiau (išskyrus logikos teiginius) prasmingi yra tik tokie pasakymai, kurie empiriškai patikrinami ir kurie tokiu būdu falsifikuojami. Ši principinė klaidingumo nuostata rodo aiškias paraleles su Peirce'o mokslo teorija. Bendrieji mokslo teiginiai (hipotezės, dėsniai, teorijos), kaip teigė jau Aristotelis „Metafizikos“ pradžioje, gali būti suformuluoti tik induktyviai, remiantis pakankamai dideliu pavienių stebėjimų kiekiu. Todėl jų verifikuoti negalima: mes niekad negalime suvokti visų galimų atvejų, be to, dėl aprašytų teoriškai žymėtų suvokinių niekad negalime tiesiogiai palyginti teiginio ir tikrovės. Tiesa, bendruosius teiginius galima falsifikuoti. Teiginį „visos varnos yra juodos“ paneigtų įrodytas netgi vienos vienintelės geltonos varnos egzistavimas, nors

gali būti, kad zoologai šio geltono paukščio kaip tik ir nepriskirtų varnoms, nes juodą spalvą jie laiko esminiu, neatimamu varnų požymiu. Kai Australijoje buvo atrastos juodos gulbės, turėjo būti atsisakyta anksčiau mėgto standartinio pavyzdžio: „Visos gulbės yra baltos". Baltos spalvos zoologai ėmė nelaikyti neneatimamu gulbių požymiu. Falsifikuojant tezę, vis dėlto reikia padaryti išlygų. Paprastai bendrieji mokslo teiginiai falsifikuojami nesekant paprastųjų bendrųjų teiginių paneigimo pavyzdžiu. Veikiau hipotezės, dėsniai ir teorijos pirmiausia yra suderinamos ir su nukrypimais, anomalijomis, dėl kurių neskubama atsisakyti įsitikinimo arba daugelio atskirų reiškinių aiškinimo, kuris kitais atžvilgiais yra gerai patvirtintas, t.y. turi aiškinamąją galią, yra paprastas ir elegantiškas. Savo ruožtu nukrypimas turi būti interpretuojamas kaip didesnio sąryšio dalis ir iš pradžių galėtų būti aiškinamas ir kaip paklaida ar kitoks vienkartinis suklydimas. Falibilistinė, žmogaus, kaip pažinimo subjekto, galimumą klysti svarbiu dalyku laikanti Popperio teorija buvo svarbi ne tik gamtos, bet ir socialiniams mokslams. Popperis neigia revoliucinius pokyčius kaip dogmatinių bendrųjų teiginių išraišką ir pasisako už „dalines" reformas (piecemeal engineering), nes jų pagrindą sudarytų patikrinami ir reviduojami atskirųjų sričių teiginiai („Atviroji visuomenė ir jos priešai", angl. 1945, vok. 1957/58; „Istoricizmo skurdas", angl. 1957, vok. 1964; plg. aukščiau dėl kontraversijos Marcuse–Popperį ir André Glucksmanną).

Falsifikacijos sunkumai ir apskritai visas „bandymų ir klaidų" (trial and error) procesas vėliau buvo išsamiai diskutuojamas, ginčijantis su Popperio „kritiniu racionalizmu", ir šis ginčas nukrypo į jo pagrindinę nuostatą, jog visas tyrinėjimo procesas, kaip teigė ir Peirce'as, perspektyvoje nepaliaujamai artės prie objektyvios tikrovės. THOMAS S. KUHNAS (Tomas Kūnas) knygoje „Mokslinių revoliucijų struktūra" (1962) moksliniame procese skiria „normalias fazes", kuriose kalbama tik apie jau išaiškintų visų pripažįstamo mokslinio pasaulėvaizdžio dėsningumų empirinį apsaugojimą, tobulinimą bei formulavimą, ir „anormalias" arba „revoliucines" fazes, kuriose — ne be išorinių veiksnių poveikio — kinta pagrindinės mokslinio pasaulėvaizdžio paradigmos. Kaip aiškinamasis pavyzdys pateikiamas — aptariant Žemės ir Saulės konsteliacijos klausimą — ptolemajiško pasaulėvaizdžio pasikeitimas į kopernikiškąjį, susijęs su matavimo instrumentų tobulėjimu (teleskopas) ir aristotelinės–tomistinės bažnytinės kosmologijos žlugimu. Kaip parodė pas mus *„finalizacijos ginčas"* (Gernotas Böhme, Wolfgangas van den Dae-

le'as, Wolfgangas Krohnas ir kt.), anaiptol nebuvo išaiškinta išorinių veiksnių įtaka vidiniam mokslo procesui: įkandin „prisotintos" mokslo akumuliacijos fazių eina interesų valdoma ligtol natūralaus tyrimo proceso selekcija bei reguliacija. Tačiau pageidautina, kad, sprendžiant gyvenimiškus praktinius mokslo panaudojimo uždavinius, svarbiausiais būtų laikomi visuomeniškai atsakingi ir demokratiški tikslai. („Susvetimėjęs mokslas", (sudarė Gernotas Böhme, Michaelis von Engelhardtas, 1979). Normatyviaisiais mokslo pagrindais taip pat remiasi Erlangeno ir Konstanco mokyklos *konstruktyvistai*, kurie siekia logiką, etiką ir mokslo teoriją konstruoti bei grįsti „laipsniškai", be cirkuliarinių pasakymų apie paprastas, gyveniškas operacijas (Wilhelmas Kamlahas, Paulis Lorenzenas, „Loginė propedeutika", 1967; „Apie normatyvųjį mokslo pagrindą", sudarė Friedrichas Kambartelis, Jürgenas Mittelstrassas, 1973; Paulis Lorenzenas, Oswaldas Schwemmeris, „Konstruktyvioji logika, etika ir mokslo teorija", 1973; Carlas Friedrichas Gethmannas, „Protologika", 1979).

PAULIS FEYERABENDAS (Fejerabendas, gim. 1924), iš pradžių buvęs Popperio mokinys, radikaliai kritikuoja dabartinį eksperimentinio—matematinio mokslo dominavimą kaip kone vienintelę žmogaus bendravimo su gamta ir žmonių tarpusavio santykių formą. Greta šios racionalistinės žinojimo formos turėtų būti leistinos ir kitos formos su tais pačiais gyvavimo šansais — mistika, astrologija, raganavimas, akupunktūra ir indėnų kosmologija („Prieš metodo prievartą. Anarchistinės pažinimo teorijos eskizai", 1970). Kaip Wittgensteinas pripažįsta įvairius „kalbinius žaidimus", taip Feyerabendas racionalųjį žinojimą laiko tik *viena* iš daugelio žinojimo formų, į ją nežiūrėdamas kaip į normatyvinį metalygmenį visoms kitoms žinojimo formoms vertinti bei atrinkti. Atsisakydamas nelankstaus valstybės ginamo scientizmo, kurį galima prilyginti viduramžiškai bažnyčios galiai, Feyerabendas kelia reikalavimą — „Pažinimas laisviems žmonėms" (1979). Tas pažinimas savo poveikiu bei verte turėtų orientuotis į realius municipalinius piliečių poreikius, todėl jo devizas — „ne mokslas, bet pilietinė iniciatyva!". Be jokios abejonės, Feyerabendas kelia be galo aktualias problemas, jei galvoje turimas realiai sąlygotas (aplinkos taršos, atominių elektrinių, miestų nuskurdimo, ligoninių nelyginant fabrikų) skeptiškas požiūris į mokslą bei techniką ir daugelio jaunų žmonių „alternatyvių gyvenimo formų" paieškos. Tačiau jo pasiūlytus sprendimus, žinoma, reikia dar kruopščiau filosofiniu ir visuomeniniu bei politiniu atžvilgiu peržiūrėti.

Kitame mokslinio—teorinio kontinuumo gale esančios kelios kryptys iškyla kaip kontrastas Feyerabendo anarchizmui: jos radikalizuoja graikų žinojimo idealą, siekia pašalinti bet kokį įvykių ir poelgių istoriškumą bei atsitiktinumą. Prancūzų *struktūralizmas*, kurio pagrindiniai atstovai yra etnologas C.LÉVI–STRAUSSAS (Levi–Strosas), psichoanalitikas J.LACANAS (Ž.Lakanas), filosofas M.FOUCAULT (Fuko) ir maksizmo teoretikas L.ALTHUSSERIS (Altiuseris), tyrinėja reliacines struktūras kaip pirmines tikrovės duotybes. Struktūralizmas pirmiausia rėmėsi Saussures (Sosiūro) ir Jakobsono lingvistika, kuri į kalbą žiūrėjo kaip į „kodą", kaip pagal tam tikras taisykles kombinuojamą universalią ženklų sistemą (panašiai kaip NOAMAS CHOMSKIS), vėliau perkeliamą į įvairius mokslus. Panašia disciplinų sandūra pasižymi ir semiotika, besiremianti pirmiausia Peirce'u ir Morrisu. CHARLES S.PEIRCE yra moderniosios *semiotikos* (mokslo apie ženklus) pagrindėjas. Charles V.Morissas daugiausia traktatu „Ženklų teorijos pagrindai" (1938) išpopuliarino Peirce'o semiotiką. Pasak Peirce'o, kiekvienas Kažkas gali funkcionuoti kaip ženklas ar „reprezentantas". Semiotinė schema remiasi trižymiu ženklo santykiu: jis yra kažkas (priemonė), jis pakeičia kitą, ir jis kažkieno suprantamas, t.y. interpretuojamas. Taigi ženklas reprezentuoja priemonės, objekto ir interpretanto santykį. Peirce'o apmestus semiotikos pagrindus toliau plėtojo pirmiausia MAXAS BENSE (Maksas Benzė). Šiandien semiotika suprantama kaip tarpšakinis pagrindų mokslas.

Pagaliau ir kibernetika (pažodžiui iš graikų kalbos — „vairininko menas") pretenduoja į tikrovės aiškinimo universalumą. Ji yra metodinė įvairiausių procesų valdymo principų teorija, pirmiausia save valdančių mašinų teorija, bet ji apima taip pat biologinės ir visuomeninės reguliacijos sferas (NORBERTAS WIENERIS, GOTTHARDAS GÜNTHERIS ir kt.). JOSEPHAS NEEDHAMAS (Džozefas Nydomas), ypač remdamasis kinų mokslu, kuris laikomas naujųjų laikų Vakarų mokslo raidos priešingybe, jau esamo mokslo formų atžvilgiu nusako „Mokslinį universalizmą" (vok. 1979).

Kita svarbi mokslą tiriančios filosofijos forma yra *filosofų dialogas su gamtos mokslų atstovais.* Kaip tik XVI pasaulio filosofų kongreso Diuseldorfe 1978 metais pagrindinė tema buvo „Filosofija ir moderniojo mokslo pasaulio samprata"; visa tai aprašyta jau minėtos Stegmüllerio knygos „Pagrindinės dabarties filosofijos srovės" antrajame tome. Šis dialogas — būtinas žingsnis aiškinant „mokslinio–techninio pasaulio gyvenimo sąlygas" (Carlas Friedrichas von Weizsäckeris) bendrame problemų sprendimo procese. „Fi-

losofija pakitusiame pasaulyje" — taip Walteris Schulzas programiškai pavadino savo 1972 metais pirmąkart pasirodžiusią knygą. Filosofija nėra nei karalienė, nei tarnaitė, o partnerė. „Pragmatiškas posūkis" (Hansas Lenkas) į konkrečias šiuolaikinio gyvenimo problemas arba „Praktinės filosofijos reabilitacija", kaip perspėjančiai pavadintas Manfredo Riedelio parengtas straipsnių rinkinys (2 tomai, 1972/1975), gali ir turi įgalinti filosofiją paversti praktiškai vaisingu savo istorinį mąstymo patirties turtą ir savo analitinį instrumentarijų (pavyzdys yra J.Rawlso „Teisingumo teorija", 1975, angl. 1971). Taip bent jau bendrais bruožais būtų išryškinti galimi tradicinės filosofijos, praktinės filosofijos ir mokslą tiriančios filosofijos saitai.

e) ateities filosofija

Kyla klausimas, kaip praeities ir dabarties filosofija galėtų ir turėtų įsilieti į ateities filosofiją. Žinoma, niekas nežino, kaip iš tikrųjų plėtosis filosofija, susidūrusi su totaliai „valdomu pasauliu" (Horkheimeris), kuris daro vis sunkesnį alternatyvų mąstymą ar jo tąsą, ar akivaizdoje atominio siaubo, kuris daro abejotiną bet kokį tolesnį *gyvavimą*. Tačiau kaip tik dėl gresiančios nehumaniškos ateities ar visiškos Ne–ateities visos jėgos raginamos kartu dirbti geresnio gyvenimo ar apskritai tolesnio gyvenimo labui. Šį (geresnį) tolesnį *gyvenimą* lemia ne tik bendri tolesnio *mąstymo* sprendimai ar greičiau ne pirmiausia jie, jeigu viso to iš tikrųjų nelydi atitinkami *veiksmai*. Nepaisant dažnų bejėgiškų raudų dėl filosofijos mirties mūsų situacijoje, filosofijai netrūksta kartu spręstinų problemų. Žinoma, galima pateisinti, kai atsisakoma filosofijos kaip vien šventadienio užsiėmimo, saviraiškos, istorinių mąstymo lobių velėjimo bei dabinimo, kaip intelektualinio galvosūkio ir absoliutistinių pretenzijų įspėti „didžiąją pasaulio mįslę". Tačiau kaip galima pagrįsti reikalavimą plėtoti tokią filosofiją, kuri turėtų bendradarbiauti kuriant geresnę ateitį? Ar filosofijos sąvoka nėra atvira ir priklauso nuo individo ar atskirų mokyklų nuožiūros? Žinoma, iškelti svarbiausią ateities klausimą nėra nuožiūros dalykas, jį reikia aiškiai dalykiškai pagrįsti. Šio klausimo ar atskirų jo aspektų priskyrimas filosofijai atrodo savavališkas, nes iki šiol tradicinė ar mokslą tirianti filosofija šioje srityje negalėtų jaustis kompetentinga. Kadangi filosofija, kaip veikla ir tokios veiklos pavadinimas, yra istoriškai susiformavęs fenomenas, kompetencijos klausimą gali išspręsti tik

istoriškai susiformavusi filosofijos savimonė. Šiuo atžvilgiu galima konstatuoti platų, nors, žinoma, ne visišką nuomonių sutapimą Europos filosofijos istorijoje. Turėdami galvoje tik šią filosofiją, įskaitant ir tris pagrindines dabartines kryptis, galime sakyti, kad filosofija vadovaujasi bendru visų gero gyvenimo tikslu. Ši „finalizacija" išreiškia kiekvieno suinteresuotumą visuotinai praktikuojamu protingumu, kurį konkretizuoti siekiama, žinoma, įvairiais būdais. Pagaliau filosofijos istorija duoda nuorodą į istorijos filosofiją, istorijos, kurioje žmonės kovoja už savo geresnio pasaulio vizijos įgyvendinimą.

Nuo seno ar bent jau nuo savo išsiskyrimo Platono Akademijoje ar dar labiau — Aristotelio mokykloje filosofija vaidina dvigubą vaidmenį: kaip specialybė ir nespecialybė (Fach und Nicht–Fach). Kaip *specialybė* per ilgą savo istoriją ji išplėtojo ir perdavė tam tikrus tyrinėjimo objektus, atskiras disciplinas, metodus, išvadas ar pasiūlymus, kaip spręsti problemas; ir kitais požymiais ji nesiskiria nuo įprastų mokslo institucijų su etatais, tyrimo projektais, kongresais, publikacijomis, egzaminais. Tačiau kartu filosofija yra, pasak Adorno „Filosofinės terminologijos" (1973/74) formuluotės, *nespecialybė*, ją galima palyginti su tapyba, muzika, religija ar sportu ir iš jų kilusiais mokslais. Kaip ir šie dalykai, filosofija yra kiekvieno mąstančio ir tokiu būdu siekiančio geriau apibrėžti savo gyvenimą žmogaus veiklos forma. Šio dvigubo vaidmens dėka filosofija suvokia save ne tik „iš viršaus", *ezoteriškai*, remdamasi tam tikra scholastine specialistų tradicija, šią savimonę ji įgauna ir „iš išorės", *egzoteriškai*, polemizuodama su lūkesčiais bei reikalavimais. Filosofijos savimonę baigia supratimas, kurį apie ją turi kiti ir kurį ji sunaikina, išsaugo ar pagerina. Savęs supratimas kuriamas kitų supratimo, o pastarasis savo ruožtu kuriamas savęs supratimo. Ezoterika ir egzoterika traktuotina tik jų savitarpio santykio požiūriu. Tai, skyrium imant, galima įrodyti filosofijos istorijoje.

Jei filosofija suprantama ne kaip antropologinė, viršlaikė konstanta, o kaip istoriškai sąlygota žmogaus dvasios veikla, tai reikia ir galima iš pradžių vien teigtą ezoterinės–egzoterinės įtampos požymį įrodyti bei konkretizuoti remiantis istorine–faktine medžiaga. Norėdamas parodyti, kaip filosofija save supranta, pavyzdžiu pasirinksiu *Kanto* metodą. Kanto filosofijos idėja išryškėja „Grynojo proto kritikos" pabaigoje, metodo teorijos architektonikos skyriuje; jis remiasi perduota ir iki šiol tebegyva kiekvienam žmogui būdinga galia suprasti. Sekdamas savo meto *„populiariąja filosofija"* (Engelis, Garve'as, Sulzeris, Mendelssohnas ir kt.), kuriai jis iš princi-

po pritarė, bet atmetė jos išvedžiojimus, jis susieja filosofijos „mokyklinę sąvoką“ su jos „pasauline sąvoka“. Filosofija, kaip žinių sistema, siekianti loginio tobulumo, turi orientuotis į „galutinį“ filosofo, kaip „išminčiaus, „tikslą“, įkūnytą „žmogaus paskirties“ ideale, kuris esąs tik priemonė tikslui siekti. Filosofija, kaip pasaulinė sąvoka, liečianti tai, „kas kiekvieną būtinai domina“, būtent autonominius poelgius ar moralumą, tikrąją žmogaus paskirtį. Taigi galiausiai Kantas supranta filosofiją kaip moralės filosofiją ir teikia pirmenybę praktinei filosofijai. Čia jis remiasi tiek nuomonių sutapimu Europos ezoterinės profesionalios filosofijos istorijoje, tiek ir egzoterinės neprofesionalios filosofijos nuomonių vieningumu. Dėl to „jau senovėje filosofu visada ir pirmiausia vadino moralistą; netgi ir dabar protu pasiekiamos savitvardos išorinis vaizdas duoda dingstį ką nors pagal tam tikrą analogiją vadinti filosofu, nors jo žinojimas būtų ribotas“ (*Kantas I.* Grynojo proto kritika. V., 1982. — P.573).

Ir šiandien dar visiškai galima konstatuoti Kanto teigtą filosofijos, kaip moralės filosofijos arba, plačiau kalbant, kaip praktinės filosofijos, egzoterinį supratimą, jei tik filosofija apskritai nesuprantama kaip pasauliui svetimas prasimanymas, graži prabanga, pavojinga priekabi kritika ar agitacija. Jos savimonė dažnai dar gana ryškiai kontrastinga, mat filosofija bėga nuo egzoterinių reikalavimų į savo tradicinės faktinės medžiagos ar mokslinio prisitaikymo ezoteriką. Dėl šio savitikslio arba dėl šio tikslų racionalumo ji aiškiai nepasiekia savo galutinio tikslo. Kita vertus, nors būtina priminti jos galutinį tikslą, bet to nepakanka norint paaiškinti jos dabarties ir ateities savimonę. Tam reikia konkretaus turinio bei samprotavimų, vėlgi pagal perduotą, nors ir ne visada suvokiamą ir praktinius padarinius turintį platų filosofų nuomonių suderinimą. Taip *Aristotelis* suformulavo („Metafizikos“ pradžioje) išties trivialią nuostatą, kad pirma turi būti gyvybiškai svarbūs dalykai ir gyvenimo malonumai, išgyvenimas ir gerovė. Tik tada, „laisvalaikiu“, bus galima filosofuoti, apsispręsti „teoriškai“, orientuojantis į aukščiausias vertybes. Tačiau Aristoteliui dėl to meto konkrečios situacijos išorinė laisvė buvo tik netikėta sąlyga mažumos dvasios laisvei daugumos nelaisvės kaina. Panašiai ir buržuazinė vokiečių Švietimo amžiaus „populiarioji filosofija“ apsiribojo tik nedaugeliu asmenų, nors ir šiek tiek daugiau, ir tai vien dvasios laisve arba kaip Kantas — vidine morale. Laisvė dar nepakankamai buvo suvokiama kaip visuomeniškai–politiškai sąlygota ir kaip filosofijos uždavinys. Santykio tarp laisvės ir protingos gyvenimo praktikos

apibrėžimą kaip filosofijos programą pirmąkart radikaliai iškėlė *Marxas*: filosofija turinti ne tik aiškinti, bet ir keisti pasaulį. Mat, kaip Marxas sako „Kapitale", kalbėdamas apie Aristotelį, „laisvės karalystė" išauga tik iš „būtinumo karalystės". Tačiau abstraktus reikalavimas būti savarankiškam arba filosofuoti skamba tik apeliatyviai ir yra bejėgis, „kaip ir anas gydytojo nurodymas neturtingai senai valytojai, kad ji turinti kiekvieną dieną valgyti stiprią vištienos sriubą" (Adorno, „Filosofinė terminologija", I tomas, p. 123).

Dabartinės su ateitimi susijusios filosofijos savipratą galima apibrėžti remiantis įtampa tarp ezoterikos ir egzoterikos: filosofija yra bendro apsisprendimo žinojimas ir galėjimas konkrečiame problemų sprendimo procese. *Žinoti* — tai nuolat turėti galvoje įtampą tarp ezoterikos ir egzoterikos bei jos istorinę genezę, disponuoti profesionalios filosofijos parengtų ir išpuoselėtų „didžiųjų mąstytojų" refleksijos potencialu ir analitiniu instrumentarijumi. *Galėti* — tai kurti konkrečias laisvalaikio galimybes, parengti dvasines ir visuomenines politines prielaidas visų laisvei, tai visiems sugebėti mokytis ir mokyti, tai radikaliai mąstyti, vadovaujantis sokratiška gėrio idėja, nepaisant jokių apribojimų bei ideologijų. *Mokytis* šitaip suprantamos filosofijos galima ne tik universiteto *filosofiniuose seminaruose*, kurie visai nelaikytini bet kokio filosofavimo aukščiausiu kriterijumi. Ezoterinės ir egzoterinės formų įtampa bei jų tarpusavio sąveika įgalina filosofiją reikštis viešai veikiau ir kitose vietose, ir tai iš dalies jau ir vyksta: *mokykloje* iki pat žemesniųjų klasių ar apskritai *„vaikų filosofijoje"*, viešosiose informacijos priemonėse, *suaugusiųjų švietime* ar apskritai *„kasdienybės mokykloje"* su jos fundamentaliais veiklos ir mąstymo pavyzdžiais. Bent pas mus kiekvienas turi ekonomines galimybes laisvalaikiu filosofuoti, nors jos visuomeniniu–politiniu atžvilgiu dar nėra patenkinamai įgyvendintos. Šiaip ar taip plačiai suplanuotas švietimas neturėtų žlugti. Parsisamdantiems darbininkams kai kuriose Federacijos žemėse yra jau sumokama už „švietimo atostogas". Tad tinkamai suderinus vietą ir laiką, taip pat pritaikius metodus, filosofavimas, kaip praktikuojamas protingumas, būtų pasiekiamas kiekvienam. Tačiau tik visuomenėje, kurioje bus konkrečios galimybės visiems protingai apsispręsti, taip galės elgtis ir *kiekvienas* atskiras asmuo. Tada laisvė nebus abstrakčiai deklaruojama, ir ji nebus varžoma. Tačiau pasiekti laimingo gyvenimo, gerovės ir išlikimo vienovės — tai ne vien filosofijos reikalas, o priklauso nuo visų pastangų.

FILOSOFIJOS ISTORIJOS CHRONOLOGINĖ LENTELĖ

	INDIJA
Senieji vedų laikai	Atskiri Rigvedos himnai. Apmąstymai, ieškantys pradų anapus žmonių ir dievų pasaulio.
Vėlesnysis vedų laikotarptis	*Upanišados*: Atmano, t.y. savojo Aš, vienybė su dieviškuoju Brahmanu, sielų persikėlimas ir išsivadavimas.
VI a. pr. Kr. pabaiga – V a. pr. Kr. pradžia	Pasirodo BUDA, įtakingiausia pasaulio istorijos dvasinė figūra.
III a. – V a. pr. Kr.	*Sankjos filosofija* ir *Joga* pasiekia savo maždaug tūkstantmetės raidos viršūnę.
VIII a. po Kr. pabaiga – IX a. pradžia	Upanišadomis paremtos panteistinės *Vedantos* sistemos išplėtojimas.
	KINIJA
	Seniausias „filosofinis" dokumentas — I Dzin Orakulų knyga (data nežinoma).
604 m. pr. Kr.	Gimė LAO DZĖ. Dao de dzin.

551 m. pr. Kr.	Gimė KONFUCIJUS, kinų tradicijos pagrindėjas ir „mistikas“. Pagrindinis kinų išminties žodis „dao“, pradinė jo reikšmė „kelias“, orbita (dangaus kūnų); vėliau jis tapo pagrindine metafizine sąvoka, žyminčia tikrąją būtį.

ANTIKOS FILOSOFIJA

I. IKISOKRATIKAI

VI a. pr. Kr.	Miletiečiai: TALIS, ANAKSIMANDRAS (žymiausias) ir ANAKSIMENAS. Mąstymas prasideda klausimu apie esaties būtį (*physis*), šis klausimas iškyla kaip klausimas apie kilmę (*archē*). Atsakymai: Talio — iš vandens; Anaksimandro — iš neapibrėžties (apeironas); Anaksimeno — iš oro. PITAGORAS iš Samo (mokykla Krotone, Pietų Italijoje): Esaties būtis yra skaičius. Esatis — tai *kosmosas.*
VI a. pr. Kr. pabaiga – V a. pr. Kr. pradžia	Ikisokratinio mąstymo apogėjus: PARMENIDAS Elėjietis mokymu apie būtį, iškylančią mąstyme, pagrindžia vakarietišką ontologiją. HERAKLEITAS Efesietis mąsto būtį kaip priešingybių susijungimą; ji suvokiama *logo* dėka ir kaip logas tapsmo permainoje; Parmenido filosofiją tikriausiai paveikė KSENOFANAS iš Kolofono, filosofinio panteizmo pagrindėjas, logikos formą jai suteikė Parmenido mokinys ZENONAS (paradoksai, arba begalybės antinomijos).
V amžius	EMPEDOKLIS iš Agrigento ir ANAKSAGORAS iš Klazomenų: pirmasis pagrindine tikrove laiko *elementus*, kurie susijungia ir išsiskaido veikiant meilei ir neapykantai; antrasis teigia esant be galo daug pirminių medžiagų, kurių judėjimą sąlygoja *nus* (dvasia, protas).

460–370	DEMOKRITAS iš Abderos: *atomistinis—mechanistinis* pasaulio aiškinimas. Sofistai: filosofinio mąstymo apie tiesą krizė.
480–410	a) PROTAGORAS iš Abderos: „Žmogus yra visų daiktų matas“ (reliatyvizmas).
480–375	b) GORGIJAS iš Leontinų: trys tezės: nieko nėra; jei kas nors būtų, tai būtų nepažinu; jei ir būtų pažinu, tai neperteikiama (nihilizmas ir skepticizmas).
	II. KLASIKINIAI MĄSTYTOJAI
469–399	SOKRATAS: 70 metų Atėnuose nuteistas mirti. Nepaliko jokių raštų. Sokratiškasis filosofavimas — tai ironiška dialektika, mąstant apie **aretē** („dorybės“) esmę.
427–347	PLATONAS: savo „idėjų teorija“ atnaujina mąstymą apie tiesą; šiam mąstymui pavojų buvo sukėlusi sofistika: suvokdami idėjas, mes patiriame esaties būtį. Eroto („Simpoziumas“) ir valstybės, kurios struktūroje žmogus atpažįsta save („Valstybė“), filosofija. Vėlyvieji dialogai („Parmenidas“, „Sofistas“) yra ontologiniai. Dialogas yra Platono filosofijos idėjos raiškos forma. Apie 388 metus įkuriama Akademija (gyvavo iki 529 m. po Kr.).
384–322	ARISTOTELIS iš Stageiros (Chalkidikė): Platono „mokinys“ nuo 369 metų iki pat jo mirties, nuo 343 m. Aleksandro Didžiojo auklėtojas, nuo 335 m. — vėl Atėnuose: Likėjuje įkuriama „peripatetikų mokykla“. Loginiai traktatai sujungti į „Organoną“ (čia ir traktatas „Apie kategorijas“). Metafizika: pradinės sąvokos: forma (abstrakti esybė) ir (individualizuojanti) medžiaga, galimybė ir tikrovė. Dievybė yra grynoji forma, grynasis mąstymo mąstymas, nejudantis judintojas, kartu ir tiesioginis tikslingas (teleologinis) pasaulio raidos pagrindas ir tikslas. „Fizikai“ pagrindinė yra judėjimo problema. Psicho-

	logija: siela yra trijų pakopų — augalinė, gyvūninė ir intelektinė, ji yra kūno formavimo priežastis, „entelechija“. Etika: dorybės principas — rasti deramą vidurį (metriopatija). Poetika, valstybės filosofija. Mokslinio darbo organizavimas.
	III. HELENIZMAS
IV a. pr. Kr. pabaiga – III a. pr. Kr. pradžia	Atėnuose susikuria stoikų ir epikūrininkų mokyklos.
	Stoicizmas, įkuria
336–264	ZENONAS iš Kitijo Kipre, sistematizuoja
maždaug 280–207	CHRISIPAS iš Solų: tiesa ir tikrovė pažinios; panteistinė logo metafizika, pagal ją dieviškasis pasaulinis protas vadovauja pasauliniams įvykiams. Etika: išminčiaus pavyzdys, jame tikrove tampa pasaulinio proto harmonija. *Kosmopolitinė tendencija.*
341–271	EPIKŪRAS iš Samo: Atomistinis mechanistinis pasaulėvaizdis turi išlaisvinti žmogų iš trejopos baimės: dievų, mirties ir gamtos. Jis sukuria erdvę hedonistinei moralei, kurioje draugystės kultas susijungia su gyvenimo malonumais. *Asmeninės egzistencijos* filosofija.
maždaug 360–270	PIRONO iš Elidės *skepticizmas*: tikrovės nepažinumas reikalauja teoriškai universalaus susilaikymo nuo sprendinių (epoche) ir etiškai besąlygiško abejingumo (ataraksija).
314–240	ARKESILAJAS „viduriniojoje“ Akademijoje užima principinę skepticizmo poziciją.
	„Vidurinysis“ stoicizmas:
185–110	PANAITIJAS iš Rodo įtvirtina stoikų filosofiją Romoje; jo mokinys

135–51	POSEIDONIJAS iš Apamėjos Sirijoje universalų tyrinėjimą jungia su fantastine spekuliacija.
96–55	LUKRECIJAUS KARO didaktinė poema „De rerum natura" yra poetiškai reikšminga vėlyvojo *epikūrizmo* versija. Nuo Karneado iš Kirėnės (214–129) *Akademija* iš skepticizmo pasuka į eklektinį dogmatizmą, kurį skelbė Filonas iš Larisos ir Antiochas iš Askalono (mokytojas Cicerono, kuris svarbus kaip tarpininkas).
	IV. ROMOS LAIKOTARPIS
I a. pr. Kr. vidurys – II a. po Kr. pabaiga	*Neopitagoriškosios ir platoniškosios* kryptys: Vyrauja astrologinė maginė, dualistinė ir demonologinė spekuliacija, kilusi trokštant religinio išganymo. Tipiška asmenybė: Apolonijas iš Tianos (gyvenęs Nerono ir Domiciano laikais). Helenistas žydas FILONAS (apie 25 pr. Kr. – 50 po Kr. Aleksandrijoje) platoniškąją ir stoikų filosofiją susieja su Senuoju Testamentu. Pabrėžiama absoliuti Dievo transcendencija, jis pasaulį veikia per (asmeniškai mąstomą) logą.
	„Vėlyvasis", arba „jaunesnysis", arba „romėniškasis", *stoicizmas*:
3–65	SENEKA iš Kordobos, Nerono mokytojas, mano, kad filosofija turi ypatingą reikšmę gyvenimui, propaguoja visuotinę žmonių meilę.
apie 50–130	EPIKTETO, į laisvę paleisto vergo, kūryboje toliau stiprėja moralinė religinė ir kosmopolitinė tendencija. Paskutinysis žymus stoicizmo atstovas — imperatorius MARKAS AURELIJUS (valdęs nuo 166 iki 180).
apie 150	SEKSTAS EMPIRIKAS, „empiristinės gydytojų mokyklos" atstovas, apibendrintai pagrindžia *skepticizmą*. Argumentai prieš logiką, dogmatinę etiką ir me-

tafiziką; reikalaujama, kad žmogaus elgesys prisitaikytų prie to, kas įprasta.

203–269	PLOTINAS iš Likopolio Egipte, AMONIJO SAKO (apie 175–242), veikusio tik žodžiu, mokinys, yra paskutinio didelio antikos filosofinio sąjūdžio — *neoplatonizmo* kūrėjas. Iš pirminio vienio išsilieja nus, iš pastarojo — pasaulinė siela, iš šios — gamta ir materija; šis dievybės tapimas pasauliu analogiškas sielos raidai — iš jusliškumo per dialektiką ir intuiciją į ekstazę, sielos susiliejimą su dievybe-vieniu.
233–300	Plotino draugas PORFIRIJAS iš Tiro suskirsto mokytojo traktatus į 6 skyrius, kiekviename jų — 9 dalys, ir kartu su savo eisagogé, t.y. įvadu į Aristotelio kategorijų teoriją, sukuria tūkstantmetį naudotą vadovėlį.
apie 300	JAMBLICHAS iš Sirijos, Porfirijo mokinys, neoplatonizmą transformuoja į metafizinę teologinę vėlyvojo antikinio sinkretizmo sistemą.
410–485	PROKLAS iš Konstantinopolio vėlyvajam neoplatonizmui suteikia galutinę, ligi smulkmenų ištobulintą scholastinę sisteminę formą.
529	Imperatorius Justinianas uždaro Platono akademiją Atėnuose. Benediktas iš Nursijos įkuria vienuolyną Monte Cassino.

PATRISTIKA IR SCHOLASTIKA

Pagrindinė problema: tikėjimas ir žinojimas
I. Patristika

(Filosofijai ypač svarbios buvo Naujojo Testamento Jono evangelija ir Pauliaus antropologija.)

II ir III amžiais	ginama krikščionybė, ypač nuo *gnosticizmo*.

apie 150	JUSTINAS KANKINYS, stoicizmo ir platonizmo žinovas: logas, kuris visur veikia kaip logas spermatikas, tačiau pilnutinai tik Kristuje, yra viso, kas teisinga ir krikščioniška, šaltinis.
140–202	IRENĖJAS: blogis kyla ne iš materijos (kaip teigė gnosticizmas), bet iš žmogaus laisvės.
160–230	TERTULIANAS, nors atmetė pagonišką filosofiją, buvo veikiamas stoicizmo.
maždaug 150–215	KLEMENSAS ALEKSANDRIETIS, tenykštės katechetų mokyklos vadovas. Pozityvi nuostata pagoniškos filosofijos atžvilgiu kaip krikščionybės prielaida. Tikėjimas turi tapti žinojimu. *Graikiškuosiuose Rytuose* pagrindžiamas *krikščioniškasis platonizmas.*
185–254	ORIGENAS su didžiule mąstymo energija pirmąkart Rytuose susistemina krikščioniško tikėjimo teoriją. Siekia įrodyti, jog tas tikėjimas atitinka protą. Sąsajos su helenizmo ir neoplatoniškąja filosofijomis.
335–394	GIRGALIUS NISIETIS: tikėjimą ir žinojimą reikia visiškai atskirti, bet vienas kitam jie artimi.
354–430	AUGUSTINAS iš Tagastės Numidijoje. Patristinės minties viršūnė, stipriausias poveikis vėlesniems amžiams. Pagrindė ir suformavo *lotyniškuosiuose Vakaruose krikščioniškąjį platonizmą*, savaip interpretuotą Plotino metafiziką siejo su Pauliaus antropologija. Kovoja prieš manichėjų dualizmą ir skepticizmą, kurį pats yra patyręs. Būdingos temos: dieviška trejybė („Apie trejybę") ir siela, kurios gyvenimo istoriją jis valdo („Išpažinimas", 400), jis lemia ir pasaulinę istoriją („Apie Dievo valstybę" 413–426, krikščioniškos teologinės istorijos filosofijos pagrindimas). Senatvėje taisė savo ankstesnius traktatus („Pataisymai").
apie 500	PSEUDODIONISIJAS AREOPAGITAS": sujungus neoplatoniškus ir krikščioniškus minties lobius, iš-

	kyla krikščioniška filosofinė mistika. Skiriama teigianti ir neigianti teologija. Pseudodionisijo raštai turėjo didelę įtaką viduramžių scholastikai ir mistikai. Gausūs komentarai, pirmiausia — MAKSIMO IŠPAŽINĖJO VII amžiuje.
480–525	BOECIJUS, Teodoriko nuteistas mirti, neoplatoniškas krikščionis, ankstyviesiems viduramžiams svarbus loginių Aristotelio ir Porfirijo traktatų vertimais bei komentarais. Garsus kalėjime sukurtas traktatas „Filosofinė paguoda“.
VIII amžius	JONAS DAMASKIETIS: remdamasis aristotelizmu ir neoplatonizmu, galutinai susistemina patristiką.
	II. Viduramžių scholastika ir mistika
	Scholastikos pradmės
VIII amžius	Karolingų Renesansas (Alkuinas, 730–804).
810–877	JONAS ŠKOTAS, arba ERIUGENA, didysis tų laikų mąstytojas, sulydydamas pagrindines krikščioniškąsias ir neoplatoniškąsias idėjas, pagrindžia mistinę filosofinę sistemą, teigiančią, kad visa esatis kyla iš Dievo ir sugrįžta į jį. Filosofija ir religija iš tikrųjų identiškos; protas yra daugiau negu tikėjimas. Pagrindinis veikalas: „Apie gamtos skirstymą“.
	Ankstyvoji scholastika
	Problema: filosofinis krikščioniškojo tikėjimo mokymo pagrindimas
XI amžius	*Dialektikų ginčas.* Dialektikai (Berengaras) žinojimą laiko aukštesniu už tikėjimą, filosofiją — aukštesne už teologiją; antidialektikai (Petras Damianis) mano priešingai. *Ginčas dėl universalijų:* sąvokinis realizmas (VILHELMAS KEMPIETIS, 1070–1121) nugali nominalizmą (ROSCELINAS, 1050–1125).
1033–1109	ANZELMAS KENTERBERIETIS, „scholastikos tė-

vas", dinamiškas mąstytojas, protingai pagrįsdamas dogmas, siekia tikėjimą pakelti iki žinojimo: „credo ut intelligam". Pagarsėjęs kaip ontologinio Dievo buvimo įrodymo autorius.

1079–1142 PJERAS ABELARAS, įžvalgus kritikas, sistematizuoja „scholastinį *sic et non* metodą": palyginamasis autoritetų ir jiems prieštaraujančių klausinėjimas ir harmonizavimas. (Pagarsėjęs dėl savo meilės Eloizai istorijos.)

1091–1153 BERNARDAS KLERVIETIS pagrindė viduramžišką jausmų (meilės) mistiką.

1096–1141 HUGO SENVIKTORIETIS (iš Blenkerburgo Harce) pagrindė viduramžišką teologinę–filosofinę mistiką. RICHARDAS SENVIKTORIETIS (miręs 1173) toliau plėtojo mistinės kontempliacijos teoriją.

1150–1152 PETRO LOMBARDO *Keturios sentencijų knygos*, svarbiausias per keturis amžius glaustas patristikos idėjų vadovėlis. Gausūs komentarai.

Priedas: arabų ir žydų filosofija

AL FARABIS, miręs 950, graikų logiką perdavė islamui;
AVICENA (980–1037), remdamasis aristoteliškais—neoplatoniškaisiais elementais, sukūrė filosofinę enciklopediją; ispanas AVEROJUS (1126–1198) — didysis arabų aristotelininkas; taip pat iš Kordobos kilęs MOŠĖ MAIMONIDAS (1135–1204), kuris su savo „Vadovu dvejojantiems" yra žymiausias žydų aristotelininkas ir daro geroką įtaką scholastinei filosofijai.

Klasikinė scholastika

apie 1200 įkuriami Paryžiaus ir Oksfordo universitetai, dominikonų ir pranciškonų ordinai: pastarieji laikosi tradiciniame augustinizme išpopuliarinto Aristotelio te-

	orinių tiesų, o dominikonai aristotelizmą perdirba į krikščioniškąją filosofiją. Be to, naujai panaudojama gamtamokslinė–matematinė ir neoplatoniškoji tendencija.
maždaug 1210–1294	ROGERIS BACONAS (pranciškonas): matematika kaip pagrindas; pabrėžia eksperimento ir patyrimo reikšmę; pragmatistinė tiesos samprata; kritinė tradicinio teologinio metodo destrukcija.
1193–1280	ALBERTAS DIDYSIS (dominikonas); pirmasis plačiai pateikia performuotą į krikščionybės idėjas aristotelišką filosofiją; žinomas ir kaip gamtotyrininkas.
1221–1274	BONAVENTURA (pranciškonas): didžiausias augustinizmo sistemintojas (krikščioniškasis realizmas).
1225–1274	TOMAS AKVINIETIS (dominikonas): pabaigia sisteminti scholastinį aristotelizmą (krikščioniškasis realizmas).
1235–1284	SIGERAS BRABANTIETIS: vad. lotyniškasis averoizmas, t.y. averoiškai interpretuotas aristotelizmas (nekrypstantis į krikščionišką dogmatiką). Dvejopos tiesos teorija.
1260–1327	MOKYTOJAS ECKHARTAS, gilus filosofinis mistikas; lotyniški veikalai ir vokiški traktatai bei pamokslai.
1270–1308	DUNSAS ŠKOTAS (pranciškonas): įžvalgus žymiausios viduramžių voliuntaristinės sistemos kūrėjas (kritinė priešpriešа Tomo intelektualizmui).
	Vėlyvoji scholastika
prieš pat 1300 iki 1349/50	VILJAMAS OKAMAS (pranciškonas): kritiškai nusistatęs prieš Tomą ir Škotą; dogmos neįrodomos ir nėra įrodymų pagrindas; racionalioji teologija ne-

galima. Suyra viduramžiškas tikėjimo ir žinojimo ryšys.

1401–1464 NIKOLAJUS KUZIETIS, tikras mąstytojas, vengia bet kokio suskirstymo, stovi ant naujųjų amžių filosofijos ribos; neoplatonizmo ir mistikos (Eckhartas) įtaka. Teorija apie mokytą nežinojimą (docta ignorantia) ir priešpriešų susiliejimą begalybėje (coincidentia oppositorum).

NAUJŲJŲ AMŽIŲ FILOSOFIJA

I. PEREINAMASIS LAIKOTARPIS

Renesansas Italijoje

1433–1499 MARSIGLIO FICINO išverčia Platoną ir Plotiną į lotynų kalbą ir Florencijoje įsteigia platoniškąją Akademiją. „Theologia Platonica“: krikščioniškasis neoplatonizmas.

1463–1494 PICO DELLA MIRANDOLA sujungia atnaujintą platonizmą su paveldėtu aristotelizmu.

1462–1525 PIETRO POMPONAZZI aiškiai suformuluoja dvejopos tiesos teoriją.

1469–1527 NICCOLO MACHIAVELLI: valstybės filosofija („il Principe“) ir istorija.

Renesansas Vokietijoje

1467–1536 ERAZMAS ROTERDAMIETIS: skeptiško humanisto atsiskyrimas nuo Lutherio rodo žinojimo ir tikėjimo, filosofijos ir teologijos diferenciaciją.

1481–1531 ULRICHAS ZWINGLI'S, humanistas, o kartu ir reformatorius, krikščionybę sujungia su antikiniu filosofiniu paveldu.

Scholastikos tęsimas ir reorganizavimas

1497–1565 PHILIPPAS MELANCHTHONAS pagrindžia protestantišką scholastinį aristotelizmą.

1548–1617 FRANCISCO SUÁREZ „Metafizikos tyrimuose“, remdamasis plačiais šaltiniais, sukuria scholastinės metafizikos vadovėlį.

Nauja tema: gamta

a) *antropologinė gamtos filosofija: gamta ir žmogus*

1493–1541 PARACELSAS: naujas gamtos pažinimas yra vaisingas gydytojo mąstymui.

1499–1542 SEBASTIANAS FRANCKAS: gamta ir istorija.

b) *kosmologinė gamtos filosofija: gamta ir pasaulis*

1473–1543 KOPERNIKAS pagrindžia heliocentrinę sistemą.

1564–1642 GALILEO GALILEI (jo pirmtakas buvo Leonardas, 1452–1519) pagrindžia tikslius mokslinio gamtos valdymo metodus.

1571–1630 KEPLERIS, nustumdamas į antrą vietą neoplatoniškas astrologines idėjas, užbaigia pasaulėvaizdžio perversmą fizikoje.

c) *teosofinė gamtos filosofija: gamta ir Dievas*

1575–1624 JAKOBAS BÖHME, gilus mistinis mąstytojas, sujungia natūrfilosofiją ir teologiją. Mąstymo raidos tarp Kuziečio ir Leibnizo viršūnė Vokietijoje.

Didieji pragmatikai

1533–1592 MONTAIGNE'IS savo „Esė“ puikiai išplėtoja turi-

ningą *skepticizmą*. (Skeptikas yra ir jo draugas PIERRE'AS CHARRONAS, 1541–1603).

1548–1600 GIORDANO BRUNO, sudegintas ant laužo. Poetiškas mąstytojas, pirmąkart naujaisiais amžiais išplėtoja aistringą *panteizmą*.

1516–1626 FRANCIS BACONAS: „Naujasis Organonas" (1620) kaip „Didžiojo mokslų atnaujinimo" dalis. Įspūdingas programinis naujo *empiristinio* požiūrio į mokslą formulavimas: patyrimas, stebėjimas, eksperimentas; tikslas: techninis gamtos užkariavimas žmogaus gerovės labui; žinojimas — jėga.

II. KONSTRUKTYVIOSIOS SISTEMOS

Didieji mąstytojai

1596–1650 RENÉ DESCARTES'AS — vėlesnėms epochoms reikšmingas mąstytojas ir naujųjų amžių filosofijos pagrindėjas. Aš įsitikrinimas (metafizinis subjektyvizmas); substancijų dualizmas: res cogitans (sąmonė, dvasia, siela) ir res extensa (pasaulis, gamta, kūnas): „Apmąstymai apie pirmąją filosofiją", 1641. Išplėtota metodo samprata: „Samprotavimai apie metodą", 1637. Mechanistinės res extensa konstrukcijos, paremtos analitine geometrija, apmatai: „Filosofijos pradai", 1644.

1588–1679 THOMAS HOBBESAS, stipriausias Anglijos mąstytojas, filosofiją laiko „kūnų teorija", esatį suvokia materialistiškai, pažinimą — empiriškai, žmogų — natūralistiškai, valstybę — absoliutistiškai („Leviatanas", 1651). Žiūrint dekartiškai: dvasinės substancijos panaikinimas.

1632–1677 BENEDIKTAS SPINOZA, vienišas didysis mąstytojas, plėtoja matematiškai išdėstomą *panteizmą*, kuriame susipina racionalistiniai ir mistiniai motyvai. Žiūrint dekartiškai: panaikinamas substancijų dvejy-

biškumas, nes jos tampa dviem vieninteliais mums žinomais vienos dieviškos substancijos atributais (deus sive natura); vietoj substancijų sąveikos — paralelizmas.

1632–1714 JOHNAS LOCKE'AS: *empirizmo* užbaigimas („Žmogaus proto apybraiža", 1690). Deizmas („Krikščionybės protingumas", 1695). Pirminės Šviečiamojo amžiaus motyvų ir tendencijų užuomazgos.

1646–1716 G.V.LEIBNIZAS: politikas ir juristas, matematikas (pagrindė nykstamųjų dydžių skaičiavimą) ir logikas, šaltiniais besiremiantis istorikas ir filosofas. Siekia subalansuoti ir sutaikyti teoriją ir praktiką, mechanistinį ir organinį požiūrį į gamtą, tikėjimą ir žinojimą, universalią matematiką ir individualią metafiziką („Monadologija", 1714). Žiūrint dekartiškai: substancijų dualizmą įveikia teistinis pliuralizmas, jų sąveika — „nulemta harmonija".

Didžiųjų mąstytojų amžininkai

1581–1648 HERBERTAS CHERBURY'S pagrindžia deizmą Anglijoje.

1592–1655 PIERRE'AS GASSENDI'S: atomizmas ir sensualizmas turi būti sujungti su krikščioniška dogma.

1623–1662 BLAISE'AS PASCALIS: matematikas ir religijos filosofas („Mintys"): matematinis mokslo idealas, tačiau teologinis racionalizmas kritikuojamas iš pamaldžios širdies patyrimo pozicijų.

1625–1669 ARNOLDAS GEULINCXAS, *okazionalizmo* pagrindėjas, ir

1638–1715 NICOLAS MALEBRANCHE'AS, antrasis jo pagrindinis atstovas. Žiūrint dekartiškai: substancijų sąveika panaikinama vienintelės Dievo veiklos naudai.

1647–1706	PIERE'AS BAYLE'IS atskiria protą nuo tikėjimo ir skelbia proto moralės autonomiją. Pagrindinis motyvas: *skepticizmas*. „Istorinio ir kritinio žodyno", 1695–1697, autorius.

III. ŠVIEČIAMASIS AMŽIUS

Autonomiško ir autarkiško proto visagalybė

Italija ir Anglija

1643–1727	ISAACAS NEWTONAS: mechaninė gamtos filosofija; absoliuti erdvė — dievybės sąmonė. Gravitacijos dėsnis.
1688–1744	GIAMBATTISTA VICO naujai pagrindžia istorijos filosofiją („Naujasis mokslas", 1725).
1671–1713	SHAFTESBURY'S: estetinis moralizmas. Dorybė ir grožis identiški. Įtaka vokiečių klasikai ir romantizmui.
1685–1753	GEORGE'AS BERKELEY'S: spiritualistinė („akosminė") metafizika; esse est percipi (egzistuoti — tai būti suvokiamam).
1711–1776	DAVIDAS HUME'AS: skeptinis empirizmas: substancijos ir priežastingumo sąvokų išardymas („Traktatas apie žmogaus prigimtį", 1738–1740). Etika: iš tikrųjų naudingas — tai doroviškai geras. Į „prigimtinę" religiją žiūrima istoriškai.

Prancūzija

1689–1755	MONTESQUIEU: švietėjiška valstybės ir istorijos analizė. „Apie įstatymų dvasią", 1748.
1694–1778	VOLTAIRE'AS: skepticizmas ir empirizmas („Filosofijos žodynas", 1764).

1709–1751 LA METTRIE: prancūzų materializmas („Žmogus-mašina“, 1748). Kiti: HELVETIUS, „Apie protą“, 1758, Baronas HOLBACHAS, „Gamtos sistema“, 1770: radikalusis ateizmas.

1751–1772 Išleidžiama Enciklopedija. Organizatorius ir redaktorius — DIDEROT (1713–1784). Leidimo bendrininkas — D'ALEMBERT'AS (1717–1783).

1712–1778 JEANAS JACQUES ROUSSEAU: Švietimo pergalė Prancūzijoje; kultūros kritika; širdis ir jausmas — prieš protą. „Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius“, 1750; „Samprotavimai apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus“, 1755. Valstybės teorija: „Apie visuomenės sutartį“, 1762; auklėjimo teorija: „Emilis, arba Apie auklėjimą“, 1762.

1715–1771 TURGOT: pozityvistinė sociologinė istorijos filosofija.

Vokietija

1679–1754 CHRISTIANAS WOLFFAS: eklektinis, nuosaikus racionalizmas su moralinėmis tendencijomis; didelė įtaka terminologijai ir laikotarpiui.

1729–1781 GOTTHOLDAS EPHRAIMAS LESSINGAS 1774–77 metais išleidžia deisto SAMUELIO REIMARO fragmentus. „Žmonijos auklėjimas“, 1780.

1729–1786 MOSES MENDELSSOHNAS.

Priešininkai

1730–1788 JOHANNAS GEORGAS HAMANNAS, „Šiaurės magas“.

1744–1803 JOHANNAS GOTTFRIEDAS HERDERIS, Kanto mokinys ir priešininkas. Nauja istorijos filosofijos samprata: „Žmonijos istorijos filosofijos idėjos“, 1784–1791; „Metakritika“, 1799.

1743–1819 FRIEDRICHAS HEINRICHAS JACOBI'S: „tikėjimo filosofija".

IV. VOKIEČIŲ IDEALIZMO EPOCHA

Pradininkas

1724–1804 IMMANUELIS KANTAS: žymiausias, epochinės reikšmės XVIII amžiaus mąstytojas. Po vadinamojo ikikritinio periodo pasirodo pagrindiniai kūriniai: „Grynojo proto kritika", 1781, 2 leid. 1788; „Praktinio proto kritika", 1787; „Sprendimo galios kritika", 1790; „Religija vien tik proto ribose", 1793. *Transcendentaliniu idealizmu* įveikia racionalizmo ir empirizmo priešpriešą: reiškinys ir daiktas savaime; antinomijos; kategorinis imperatyvas.

Didieji tęsėjai ir pertvarkytojai

1762–1814 JOHANNAS GOTTLIEBAS FICHTE plėtoja *subjektyvųjį* idealizmą. „Mokslo teorija", 1794–1795. „Žmogaus paskirtis", 1800; „Pagrindiniai dabartinio amžiaus bruožai", 1804–1805. Aš, Ne—Aš ir veiksmas. Vyrauja moralinis interesas. Moralizuojanti istorijos filosofija kaip situacijų analizė.

1775–1854 FRIEDRICHAS WILHELMAS SCHELLINGAS plėtoja *objektyvųjį* idealizmą. „Negatyviosios" filosofijos periodas — 1794–1815, pirmiausia iš esmės orientuotas į gamtos filosofiją („Natūrfilosofijos sistema", 1798–1799); po to eina „pozityviosios" filosofijos fazė; ji iš esmės skirta religijos filosofijai („Mitologijos ir apreiškimo filosofija").

1770–1831 GEORGAS WILHELMAS FRIEDRICHAS HEGELIS plėtoja *absoliutųjį* idealizmą. Jis sukuria milžinišką produktyvią idealizmo raidos ir visos kontinentinės Europos naujųjų amžių filosofijos sintezę. „Dvasios fenomenologija", 1807; „Logikos moks-

las“, 1812–1816; „Filosofijos mokslų enciklopedija“, 1817, 1830; „Teisės filosofija“, 1821.

Amžininkai

1748–1832 JEREMIS BENTHAMAS pagrindžia utilitarinį socialinį eudemonizmą.

1765–1841 FRANZAS VON BAADERIS: teosofinė spekuliacija.

1767–1835 WILHELMAS VON HUMBOLDTAS: kalbos ir supratumo filosofija; antropologija (individualistinė–estetinė humanizmo teorija) ir valstybės filosofija.

1768–1834 FRIEDRICHAS DANIELIS ERNSTAS SCHLEIERMACHERIS: „idealusis realizmas“; religijos filosofija („Kalbos apie religiją“) ir supratumo filosofija; išvertė Platono dialogus 1804 ir t.t.

1772–1829 FRIEDRICHAS SCHLEGELIS: estetinis idealizmas; gyvenimo filosofija.

1772–1801 NOVALIS: „maginis“ idealizmas.

1773–1843 JAKOBAS FRIEDRICHAS FRIESAS: antropologinė Kanto interpretacija. „Naujoji proto kritika“, 3 t., 1807.

1776–1841 JOHANNAS FRIEDRICHAS HERBARTAS: turėjo įtakos jo psichologija ir pedagogika.

1781–1832 KARLAS CHRISTIANAS FRIEDRICHAS KRAUSE: panenteizmas. Ypač stipri įtaka Ispanijoje („krausizmas“).

1781–1848 BERNARDAS BOLZANO: antipsichologiškai nusiteikęs logikas. „Mokslo teorija“, 1837.

1788–1860 ARTHURAS SCHOPENHAUERIS: idealistinis vo-

liuntarizmas. „Pasaulis kaip valia ir vaizdinys“, 1818.

V. POIDEALISTINĖ FILOSOFIJA

Vėlyvasis idealizmas

1796–1879 IMMANUELIS HERMANNAS FICHTE: spekuliatyvusis teizmas.

1801–1866 CHRISTIANAS HERMANNAS WEISSE: krikščioniškasis teistinis hegelizmas.

1801–1887 GUSTAVAS THEODORAS FECHNERIS: psichofizikos pagrindėjas ir panpsichistas.

1817–1881 HERMANNAS LOTZE: siekia suvienyti idealistinę tradiciją ir tikslųjį gamtamokslinį tyrimą. „Mikrokosmosas“, 1856–1864; „Logika“, 1874; „Metafizika“, 1879.

Posūkis į istoriją

1802–1872 FRIEDRICHAS ADOLFAS TRENDELENBURGAS: grįžimas prie Aristotelio. „Loginiai tyrinėjimai“, 1840.

1805–1892 JOHANNAS EDUARDAS ERDMANNAS: Hegelio paveiktas naujųjų amžių filosofijos istorikas (6 tomai, 1834–1853).

1814–1908 EDUARDAS ZELLERIS parašė graikų filosofijos istoriją (iš pradžių 3 t., 1854–1877).

1828–1875 FRIEDRICHAS ALBERTAS LANGE: „Materializmo istorija“, 1866.

Posūkis į materializmą

1804–1872 LUDWIGAS FEUERBACHAS: antropologinė religi-

jos kritika („Krikščionybės esmė“, 1841; „Religijos esmė“, 1845).

1806–1856 MAXAS STIRNERIS: nihilistinis individualizmas („Vienintelis ir jo nuosavybė“, 1845).

1808–1874 DAVIDAS FRIEDRICHAS STRAUSSAS: „Jėzaus gyvenimas“, 1835–1836; „Senasis ir naujasis tikėjimas“, 1872.

1809–1882 BRUNO BAUERIS: „Atskleistoji krikščionybė“, 1843.

1852–1855 Naiviojo materializmo veikalai: MOLESCHOTTAS, „Gyvybės apytaka“, 1852; K.Vogtas, „Naivusis tikėjimas ir mokslas“, 1854; L.Büchneris, „Jėga ir medžiaga“, 1855.

Svarbiausi mąstytojai

1798–1857 AUGUSTE'AS COMTE'AS — *pozityvizmo* pagrindėjas Prancūzijoje („Pozityviosios filosofijos kursas“, 1830–1842).

1806–1873 JOHNAS STUARTAS MILLIS — žymiausias anglų *empirizmo* ir utilitarizmo atstovas („Logikos sistema“, 1843, „Utilitarizmas“, 1863).

1813–1855 SØRENAS KIERKEGAARD'AS: *egzistencinis idealizmas* ir krikščioniškasis tikėjimas. „Baimės sąvoka“, 1844; „Filosofinės nuotrupos“, 1846.

1818–1883 KARLAS MARXAS — įtakingiausias naujųjų laikų mąstytojas. Pagrindė *dialektinį materializmą*. „Politinė ekonomija ir filosofija“, 1844; „Vokiečių ideologija“, 1845–1846; „Komunistų partijos manifestas“, 1848; „Kapitalas“, 1867 ir t.t.

1820–1903 HERBERTAS SPENCERIS: *evoliucionizmas* („Sintetinės filosofijos sistema“, 1860–1893).

1842–1910 WILLIAMAS JAMESAS — *pragmatizmo* atstovas („Pragmatizmas“, 1907).

1844–1900 FRIEDRICHAS NIETZSCHE — sąžiningas nihilizmo situacijos mąstytojas. „Tragedijos gimimas“, 1872; „Žmogiška, pernelyg žmogiška“, 1878; „Ryto aušra“, 1881; „Taip kalbėjo Zarathustra“, 1883–1884; „Anapus gėrio ir blogio“, 1886; „Valia viešpatauti“ (nebaigtas vėlyvasis veikalas).

Neokantizmas

Filosofijos apribojimas pažinimo teorija ir metodologija universitetuose

a) *Marburgo mokykla* daugiausia gvildena gamtamokslinio pažinimo problemą.

1842–1918 HERMANNAS COHENAS: „Kanto patyrimo teorija“, 1871; „Filosofijos sistema“, 3 tomai, 1902–1912.

1854–1924 PAULIS NATORPAS: nauja „Platono idėjų teorijos“ 1903 interpretacija; „Loginiai tiksliųjų mokslų pagrindai“, 1910; „Bendroji psichologija pagal kritinį metodą“, 1912; „Vokietijos misija pasaulyje“, 1918.

1874–1945 ERNSTAS CASSIRERIS: „Pažinimo problema naujųjų laikų filosofijoje ir moksle“, 3 tomai, 1906–1920; „Simbolinių formų filosofija“, 3 tomai (kalba, mitas ir religija, pažinimas), 1923–1929.

b) *Pietvakarių Vokietijos mokykla* daugiausia gvildena istorinio pažinimo problemą.

1848–1915 WILHELMAS WINDELBANDAS: skiria nomotetinius (gamtos) ir idiografinius (kultūros) mokslus; aksiologinis pagrindimas. Pirmiausia filosofijos istorikas, besivadovaujantis probleminiu–istoriniu metodu: „Filosofijos istorijos vadovėlis“, pirmoji laida 1892. Sistemos metmenys: „Filosofijos įvadas“, 1914.

1863–1936 HEINRICHAS RICKERTAS: sisteminė Windelbando impulsų plėtotė: „Gamtamokslinio sąvokų sudarymo ribos“, 1896 ir t.t.; „Pažinimo objektas“, pirmoji laida 1892, visai pataisytas 3 leidimas 1915, „Filosofijos sistema“, 1921.

1875–1915 EMILIS LASKAS toliau energingai ir išsamiai nagrinėja problemas. „Filosofijos logika ir kategorijų teorija“, 1910; „Sprendimo teorija“, 1912 (Rinkt. raštai, 3 tomai, 1923–1924).
Nemaža vertybių filosofijos įtaka MAXUI WEBERIUI (1864–1921) ir ERNSTUI TROELTSCHUI (1865–1923).

Gyvenimo filosofija

a) labiau besidominti istorija:

1833–1911 WILHELMAS DILTHEY'US kritikuoja istorinį protą ir siekia gyvenimą suprasti iš jo paties. „Humanitarinių mokslų įvadas“, 1883; „Išgyvenimas ir poezija“, 1905; „Istorinio pasaulio struktūra humanitariniuose moksluose“, 1910 (Rinkt. raštai, 12 tomų, 1916 ir t.t.).

1835–1897 PAULIS YORCKAS GRAFAS VON WARTENBURGAS, Diltey'aus draugas, pranokęs jį gilesniu mąstytojo žvilgsniu. Susirašinėjimas su Diltey'umi, išleistas 1923.

1880–1936 OSWALDAS SPENGLERIS: ypatingą poveikį turėjusi natūralistinė morfologinė istorijos filosofija. „Vakarų saulėlydis“, 2 tomai, 1918 ir t.t.

b) labiau besidominti gamta:

1859–1941 HENRI BERGSONAS: intuicionistinė gyvenimo filosofija. Tarp žinomų jo darbų ypač svarbus „Metafizikos įvadas“, pirmoji laida 1903, ir „Kūrybinė evoliucija“, 1907.

1867–1941 HANSAS DRIESCHAS pagrindė neovitalizmą. „Or-

ganiškumo filosofija“, 2 tomai, 1909; „Tvarkos teorija“, 1912; „Tikrovės teorija“, 1917.

1872–1956 LUDWIGAS KLAGESAS: sielos prigimtį aiškinanti antiloginė gyvenimo filosofija. „Dvasia kaip sielos priešininkė“, 4 tomai, 1929–1933.

c) labiau besidominti kultūra ir visuomene:

1858–1918 GEORGAS SIMMELIS: „Pinigų filosofija“, 1900; „Sociologija“, 1908; „Filosofinė kultūra“, 1911; „Gyvenimo samprata“, 1918. (Be to, daug monografijų, pvz., apie Kantą, Goethe, Rembrandtą, Schopenhauerį ir Nietzsche).

1882–1963 EDUARDAS SPRANGERIS: „Gyvenimo formos“, 1914.

1883–1955 ORTEGA Y GASSETAS: „Masių sukilimas“, 1932; „Istorinių krizių esmė“, 1943; „Samprotavimai apie techniką“, 1948.

Fenomenologija

1838–1917 FRANZAS BRENTANO, Edmundo Husserlio mokytojas, iš naujo atrado intencionalumą ir naujai pagrindė aprašomąją aktų psichologiją. „Psichologija empiriniu požiūriu“, 1874.

1859–1938 EDMUNDAS HUSSERLIS, klasikinės fenomenologijos pagrindėjas, pakartotinai atskleidęs objektyvios filosofijos galimybę. „Loginiai tyrinėjimai“, 2 tomai, 1900–1901; „Grynosios fenomenologijos idėjos“, 1913; „Formalioji ir transcendentalinė logika“, 1929 (Ed. Husserlis, Rinktiniai raštai, Haga, 1950 ir t.t.). — Plačiame fenomenologiniame sąjūdyje transcendentalinei Husserlio fenomenologijai oponuoja realistinė.

1870–1941 ALEXANDRO PFÄNDERIO fenomenologija.

1874–1928 MAXAS SCHELERIS, gavęs impulsus iš Husserlio ir Bergsono, kuria personalistinę fenomenologiją. „Formalizmas etikoje ir materialinė vertybių etika“, 1913 ir t.t.; „Apie amžinybę žmoguje“, 1921; „Žinojimo formos ir visuomenė“, 1926 (Rinktiniai raštai, 13 tomų, Bernas, 1953 ir t.t.).

1882–1950 NICOLAI'US HARTMANNAS: iš pradžių priklausė Marburgo neokantininkams, vėliau perėmė fenomenologijos, ypač M.Schelerio, motyvus ir sukūrė diferencijuotą analitinę „ontologiją“. „Pažinimo metafizika“, 1921; „Etika“, 1926; „Ontologijos pagrindimas“, 1935; „Nauji ontologijos keliai“, 1942.

Pozityvizmas ir loginis pozityvizmas

a) empiriokriticizmas ir fikcionalizmas

1838–1916 ERNSTAS MACHAS: pojūčių monizmas. „Pojūčių analizė“, 1886; „Pažinimas ir klaida“, 1905.

1843–1896 RICHARDAS AVENARIUS: empiriokriticizmas. „Grynojo patyrimo kritika“, 1888–1890.

1852–1933 HANSAS VAIHINGERIS: fikcionalizmas. „Tariamybės filosofija“, 1911.

b) loginis pozityvizmas

1882–1936 MORITZAS SCHLICKAS: loginis mokslinis teorinis pozityvizmas. Vienos būrelio narys. „Bendroji pažinimo teorija“, 1918.

1889–1951 LUDWIGAS WITTGENSTEINAS: „Tractatus Logico–Philosophicus“, 1921; „Filosofiniai tyrinėjimai“, 1953.

1891–1970 RUDOLFAS CARNAPAS: „Loginė pasaulio struktūra“, 1928; „Logikos formalizavimas“, 1943, „Simbolinės logikos įvadas“, 1953.

1910–1989	ALFREDAS J. AYERIS: „Kalba, tiesa ir logika“, 1936; „Mąstymas ir reikšmė“, 1947.
1910 gim.	C.G.HEMPELIS: „Apie matematinės tiesos prigimtį“, 1949; „Problemos ir pokyčiai empiriniuose reikšmių kriterijuose“, 1952. C.K.OGDENAS ir I.A. RIČARDSAS: „Prasmės reikšmė. Kalbos poveikio tyrinėjimai minties ir simbolizmo mokslo aspektu“, 1923. C.V. MORRISAS: „Ženklai, kalba ir elgesys“, 1946.
	Matematinė logika
1848–1925	GOTTLOBAS FREGE: „Aritmetikos pagrindai“, 1884. RUSSELLAS ir WHITEHEADAS: „Principia mathematica“, 1910–1913.
1891 gim.	RUDOLFAS CARNAPAS: „Reikšmė ir būtinumas“, 1946.
1908 gim.	W.v.O. QUINAS: „Logikos metodai“, 1952.
1862–1943	D.HILBERAS ir W.ACKERMANNAS: „Teorinės logikos pagrindai“, 1928.
	Egzistencinė filosofija
1889–1976	MARTINAS HEIDEGGERIS, mąstytojas, sukūręs *egzistencinę ontologiją*, įveikdamas tradicines kliūtis, naujai pagrindžia *mąstantį klausinėjimą* apie *pačią būtį*. „Būtis ir laikas“, 1927; „Klystkeliai“, 1949; „Metafizikos įvadas“, 1953; „Apie pagrindo principą“, 1957.
1883–1969	KARLAS JASPERSAS, filosofas, teigia antiontologinį „egzistencijos nuskaidrinimą“, kurio centras — žmogus. „Filosofija“, 1932; „Apie tiesos esmę“, 1947; „Filosofijos įvadas“, 1950; „Didieji filosofai“, I, 1957.

1905–1980 JEANAS PAULIS SARTRE'AS, filosofuojantis rašytojas, taip pat dramaturgas bei romanistas, plėtoja ateistinį *egzistencializmą* („Būtis ir niekas", 1943).

1889–1973 GABRIELIS MARCELIS — krikščioniškojo egzistencializmo atstovas. „Būties paslaptis", 1951.

Analitinė filosofija ir mokslo teorija

1889–1951 LUDWIGAS WITTGENSTEINAS: „Filosofinės pastabos", II „Raštų" tomas, išleido Rhees, iš palikimo 1964; „Filosofiniai tyrinėjimai" I „Raštų" tome, 1963.

1900 gim. GILBERTAS RYLE'AS, remdamasis vėlyvuoju Wittgensteinu, analizuoja įvairias „normalios kalbos" (*ordinary language philosophy)*) formas ir siekia atskleisti kalbos ir mąstymo klaidas. „Pasaulio sąvoka", 1949; „Sąvokų konfliktai", 1954.
JOHNAS WISDOMAS: „Kitos mintys", 1946; „Filosofija ir psichoanalizė", 1957.

1911–1960 JOHNAS L.AUSTINAS („Kaip galima su žodžiais padaryti didelius darbus") ir JOHNAS L.R. SEARLE'AS („Šnekėjimo aktai", 1969) atstovauja šnekėjimo *aktų* teorijai, pagal kurią šnekėjimas yra veikimas.

1900 gim. HANSAS GEORGAS GADAMERIS mokslą tiriančią filosofiją priešina su *hermeneutiniu metodu*, kuris, pirmiausia interpretuodamas tekstą ir ieškodamas jo prasmės, atskleidžia tiesą. „Tiesa ir metodas", 1960.

Neomarksizmas

1895–1973 MAXAS HORKHEIMERIS („Kritinė teorija", 1968).

1903–1969	THEODORAS W. ADORNO („Šviečiamojo amžiaus dialektika“, 1947) ir
1929 gim.	JÜRGENAS HABERMAS („Pažinimas ir interesas“, 1968) yra pagrindiniai *Frankfurto mokyklos* atstovai, siekiantys nedogmatiškai kritikuoti visuomenę.
1885–1977	ERNSTAS BLOCHAS plėtoja „Dar–ne“ filosofiją, kurioje *utopija* yra kiekvienos visuomenės perspektyvos orientyras. „Vilties principas“, 1954–1957.

LITERATŪRA TOLESNĖMS STUDIJOMS

BENDRIEJI LEIDINIAI

F.ÜBERWEG, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 5 Bde.: Altertum von K.Praechter 1926; Mittelalter von B.Geyer 1928; Neuzeit bis Ende des 18. Jhdts. von W.Moog; Deutsche Philosophie des 19. Jhdts. von K.Österreich 1923; Ausländische Philosophie des 19. Jhdts. von K.Österreich 1928.

J.E.ERDMANN, Grundriss der Geschichte der Philosophie, bearbeitet von B.Erdmann, 2 Bde. 1896. Išsami ir išmintinga.

W.DILTHEY, Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883 (Altertum und Mittelalter), dabar Dilthey'aus Rinktiniuose raštuose T.I 1959; be to, T.2 1957: Žmogaus pasaulėžiūra ir analizė nuo Renesanso ir Reformacijos (straipsniai). Žymus dvasiniu įžvalgumu.

R.EUCKEN, Die Lebensanschauungen der grossen Denker 1950.

W.WINDELBAND, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, išleista ir papildyta H.Haimsoeto 1957. Probleminis istorinis metodas sisteminiu požiūriu.

P.DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 2 Bde. in 6 Teilen, 1920–27. Vertinga dėl to, kad nuodugniai aptaria indų filosofiją ir skiria dėmesį religijoms.

B.RUSSELL, Philosophie des Abendlandes 1950.

K.SCHILLING, Geschichte der Philosophie, 2 Bde. 1951/53.

K.VORLÄNDER, Geschichte der Philosophie, (rde) 1963.; Bd. I: Philosophie des Altertums, bearb. v. E.Metzke 1963; Bd. II: Philosophie des Mittelalters, bearb. v. E.Metzke 1964; Bd. III: Philosophie der Renaissance, Beginn der Naturwissenschaft, bearb. v. H.Knittermeyer 1965; Bd. IV: Philosophie der Neuzeit, bearb. v.

H.Knittermeyer 1966; B.V: Philosophie der Neuzeit, Die Aufklärung, bearb. v. H.Knittermeyer 1967.

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, herausgeg. von G.Kafka 1921 ff.

Apie *atskirų filosofijos disciplinų istoriją* žiūrėk straipsnius filosofijos žinyne, kurį išleido A.Bäumler ir M.Schröter, 4 tomai ir W.Moogo rinkinį *Geschichte der Philosophie in Längsschnitten.*

K.PRANTL, Gesch. der Logik im Abendlande, 4 Bde. 1855–70 (perspausdintas 1927 ir 1955).

E.VON HARTMANN, Geschichte der Metaphysik, 2 Bde. 1899/1900.

H.SIEBECK, Geschichte der Psychologie, 2 Bde. 1880/1884.

J.C.FLUGEL, Probleme u. Ergebnisse d. Psychologie — hundert Jahre psychol. Forschung — (1950).

Apie filosofinių krypčių istoriją

V.KRAFT, Der Wiener Kreis, Der Ursprung des Neopositivismus 1950.

F.A.LANGE, Geschichte des Materialismus 1921.

F.MAUTHNER, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4 Bde. 1920 ff.

R.RICHTER, Der Skeptizismus in d. Philosophie, 2 Bde. 1904/1908.

J.O.URMSON, Philosophical Analysis, Its development between the two world wars 1956.

O.WILLMANN, Geschichte des Idealismus, 3 Bde. 1907.

F.WAISMANN, The Principles of Linguistic Philosophy 1965.

Naudingi žinynai

H.SCHMIDT, Philosph. Wörterbuch, perdirbtas prof. dr. G.Schischkofo 1978 (Kröners TA 13).

J.HOFFMEISTER, Wörterbuch der philos. Begriffe 1955.

FISCHER–LEXIKON Bd. II: Philosophie, hrsg. v. A.Diemer u. I. Frenzel, pirmąkart 1958, nauja redakcija 1967.

THE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 8 tomai, išleido P.Edwards 1956.

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE, hrsg. v. J.Ritter 1971 ff. (iki šiol — 6 tomai iki Q raidės).

INDŲ IR KINŲ FILOSOFIJA[1]

Iš pradžių geriausia naudotis tekstais, kuriuos pateikia G.Mischas savo vertingoje knygoje „Kelias į filosofiją“ (2–asis labai papildytas leidimas 1950).

Indų filosofijos tekstai

P.DEUSSEN, Sechzig Upanishads, übers. u. m. Anm. 1905. P.DEUSSEN, Vier philos. Texte des Mahabharatam 1906. Die Reden Gotamo Buddhos, übers. v. K. E. Neumann, I 1956, II u. III 1957. *Liet.:* Dvylika Rig–Vedo himnų. Vertė R.Mironas. V., 1939.

Literatūra: Be Schopenhauerio labai paveikto DEUSSENO Filosofijos istorijos I tomo, — O.STRAUSS, Indische Philosophie 1925; A.SCHWEIZER, Die Weltanschauung der indischen Denker 1936; S.RADHAKRISHNAN, Indische Philosphie, 2 Bde. (vokiškai) 1956; W.RUBEN, Die Philosophie der Upanishaden 1947; H.VON GLASENAPP, Die Philosophie der Inder (Kröners TA 195) 1958. Ypač įspūdingos ir turiningos knygos: H.ZIMMER, Ewiges Indien 1930; Indische Sphären 1935; Maya. Der indische Mythos 1936 u. a.; Philosophie u. Religions Indiens 1973; M.HIRTYANNA, Indian Philosophical Studies 1957; to paties Die Philosophie Indiens 1964; R.A.MALL, Studien zur indischen Philosophie und Soziologie 1974.

Kinų filosofijos tekstai

Nusipelniusio R.WILHELMO rinkinys Die Religion und Philosophie Chinas; Lao Dzė Dao de Dzing geriau išvertė ir komentavo V. von STRAUSS, dabar — Manesse bibliotekoje.
Liet.: Konfucijus. Apmąstymai ir pašnekesiai. V.: Pradai, 1994.

Literatūra: A.FORKE, Geschichte der chines. Philosophie, 3 Bde. 1927—38; trumpiau — to paties autoriaus: Die Gedankenwelt des chines. Kulturkreises 1927; FUNG YULAN, A History of Chinese Philosophy 1952; W.SPEISER/G.DEBON, Chinesische Geisteswelt 1957; G.SCHMITZ, Der dialektische Materialismus in der chinesischen Philosophie 1960; W.MÖNKE, Die klassische chinesische Mythologie 1975.

[1] Seka susijusi su chronologine lentele

ANTIKINĖ FILOSOFIJA

Naudingi žinynai

H.LAMER, Wörterbuch der Antike 1966 (Kröners TA 96).

E.ZELLER, Die Philosophie der Griechen, pirmąkart 1844, 6 Bde., bearb. von W.Nestle, E.Hoffmann u. a. 1923, nepakeistas perspausdintas 1963. Išsamus filologiniu–istoriniu metodu parašytas veikalas, kuriame dažnai apeinamas filosofinis požiūris.

TH.GOMPERZ, Griech. Denker, 3 Bde. 1912. Pozityvistiniai vertimai.

W. WINDELBAND, Geschichte der abendl. Philos. im Altertum, pirmąkart 1888, bearb. von Goedeckemeyer 1923.

Naujas J.STENZELIO požiūris: Metaphysik des Altertums 1929; W.JAEGER, Paideia, I 1954, II 1954, III 1955.

Populiarūs leidiniai: W.NESTLE, Griechische Geistesgeschichte (Kröners TA 192) 1956, ir W.KRANZ, Die griechische Philosophie 1962.

Mitiniam religiniam Graikijos filosofinės minties raidos fonui suprasti svarbūs:

J.J. BACHOFEN, Der Mythos von Orient und Occident (parinko M.Schröter, reikšmingas A.Bämlerio įvadas) 1926, arba R.Marxo sudarytas rinkinys, kurio pavadinimas — Mutterrecht und Urreligion, (Kröners TA 52) 1954 ir E.ROHDE, Psyche 1893. Filologinė–istorinė tyrinėjimo santrauka NILSSONO veikale Geschichte der griech. Religion, 2 Bde. 1941 ir 1950. Naujas kvalifikuotas W.F.OTTO požiūris: Die Götter Griechenlands 1929, 1956; Dionysos 1933, ir K.KERENYI, Die antike Religion 1952.

I. Ikisokratikai

Tekstai: H.DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker, graikiškai ir vokiškai, išleido W.Kranz, 3 tomai 1961. Pavyzdingas ir pagrindinis leidinys. Be to, H.DIELS, Doxographie Graeci, 1879. W.KRANZ, Vorsokrat. Denker, graikiškai ir vokiškai, 1959.

Liet. Talis, Anaksimandras, Anaksimenas, Pitagoras, Herakleitas, Ksenofanas, Parmenidas, Zenonas, Melisas, Anaksagoras, Empedoklis, Demokritas (vertė R.Mironas), Protagoras, Gorgijas, Prodikas, Kritijas, Pironas, Sekstas Empirikas (vertė J.Dumčius) // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V.: Mintis, 1977.

Vertimai: solidūs — W.Nestle, Die Vorsokratiker 1956; ypač naudingi — W.CAPELLE, Die Vorsokratiker, kartu su doksografinių pranešimų vertimu (Kröners TA 119) 1963; ypač gražūs — M.GRÜNWALD, Die Anfänge der abendländischen Philosophie 1948, Senojo pasaulio biblioteka, Zürich.

Literatūra: F.NIETZSCHE, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (patogu skaityti Kröners TA 70, p., 262 ir toliau); J.BURNET, Die Anfänge der gr. Philos., vok. 1913 ir W.NESTLE, Vom Mythos zum Logos 1940; O.GIGON, Der Ursprung der gr. Philosophie (nuo Hesiodo iki Parmenido) 1945; W.RÖS, Die Philosophie der Antike. I. Von Thales bis Demokrit 1976.

Apie atskirus mąstytojus: F.DIRLMEIER, Der Satz des Anaximander von Milet, Rhein. Museum Bd. 87, ir M.HEIDEGGER, Der Spruch des Anaximander, in „Holzwege" 1949, S. 296 ir toliau.

Apie *Parmenidą*: K.REINHARDT, Parmenides und die Geschichte der gr. Philosophie 1916, 1959. G.CALOGERO, Studi sull' Eleatismo 1932. K.RIEZLER, Parmenides 1936. M.HEIDEGGER, Vorträge und Aufsätze 1954, S. 231–256; K.BORMANN, P., Untersuchungen zu den Fragmenten 1971.

Apie *Herakleitą*: F.J.Brecht, Heraklit. Versuch über den Ursprung der Philosophie 1936; M.HEIDEGGER/E.FINK, H.–Seminar 1970.

Apie *Empedoklį*: E.BIGNONE, Empedocle 1916. W.KRANZ, Empedokles 1949.

Apie *sofistus*: C.J.CLASSEN (Hg.), Sophistik 1976.

II. Klasikiniai mąstytojai

Tekstai

PLATONO Dialogus geriausiai išleido J.Burnet, 5 tomai, Bibliotheca Oxoniensis, 1899–1906. Dabar kaip naujausias tekstologinis variantas — Bude leidimas, Paryžius.

ARISTOTELES: Gesamtausgabe der Berliner Ak. der Wiss., 5 Bde. 1831/70, naujai perspausdintas 1960–61. Cituojama pagal šį leidinį. *Metafiziką* geriausiai išleido W.D.ROSSAS (ROSS), 2 tomai, 1924, pakartotinai išleista Oksforde 1966, to paties leidėjo *Fizika* 1936, pakartotinai išleista Oksforde 1960 ir *De Anima*, leid. W.D. Rossas 1961. Dialogų fragmentus išleido R.WALZER, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta* 1934, pakartotinai išleista Hildesheime

1963. Berlyno Akademija taip pat išleido 23 tomus ir 3 papildomus tomus iki šiol vargu ar naudotų antikinių komentarų, 1882.

Vertimai

XENOPHON, Die sokrat. Schriften, vertė E.BUX 1956 (Kröners TA 185).

PLATONAS: lengviausiai gaunamas senasis SCHLEIERMACHERIO vertimas (dabar — Rowohlto išleistas mažu formatu); solidus naujesnis O.APELTO vertimas Meinerio filosofijos bibliotekoje, 7 Bde.; naujas R.RUFENERIO leidimas Artemis leidykloje. Pagrindiniai veikalai, išleido, vertė ir įvadą parašė W.Nestle 1954, Kröners TA 203. Graikiškai ir vokiškai visą kūrybą išleido Mokslinė knygos draugija, Darmstadt, 1970 ir t.t., iš dalies — ir Reclam.

Liet.: *Apie įkvėpimą* / Ištraukos iš dialogų „Jonas ir Fedras" // Ties grožio vertybėmis. Vertė R.Serapinas. K.,1944, p. 151–155 (antras fotografuotinis leidimas 1994 Vilniuje, „Baltų lankų" leidykloje). *Dialogai*. Vertė M.Račkauskas. V.: Vaga, 1968, 276 p. *Eutifronas*. Vertė M. Račkauskas. K., 1929, p. 16. *Valstybė*. Vertė J.Dumčius. V.: Mintis, 1981. 386 p.

ARISTOTELES: Werke in 3 Bdn., daugiausia vertė E.ROLFAS, Meinerio filosofinė biblioteka. A.LASSONO išversta „Metafizika", „Nikomacho etika" ir traktatas „Apie sielą" (Diederichs, Jena) 1907/1924. Gera rinktinė, vertė V.Nestle 1963, Kröners TA 129. Nauji O.Gigon vertimai Senojo pasaulio bibliotekoje, didaktinių poemų P.Gohlkės vertimai (Schöningh, Paderborn 1949–1961). Garsus W.D. ROSSO ir kt. visų veikalų vertimas į anglų kalbą, 11 tomų; 1908/31; vok. Pilnas Aristotelio raštų leidimas (leidėjai E.GRUMACHAS ir H.FLASHARAS) Mokslinės knygų draugijos Akademijos leidykloje (dar nebaigtas).

Liet.: *Rinktiniai raštai*. Vertė J.Dumčius, M.Ročka, V.Sezemanas.V.: Mintis, 1990, 478 p. *Gamtiniai ir priešgamtiniai įgijimo būdai; Lygybė mainuose. Vertės pagrindas. Pinigų vaidmuo.* / Ištraukos iš „Politikos", Lib. I, cap. II–III) // P.Šalčius, Ekonominės doktrinos. Istorija. Tekstai. K., 1935, p. 161–171. *Politika. Penktoji knyga*. Vertė J.Dumčius. // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V.: Mintis, 1977, p. 252–286. *Protreptikas, arba paraginimas filosofuoti*. Vertė M.Adomėnas // Naujasis židinys, 1993, Nr. 10, p. 4–17.

Literatūra:

Apie *Sokratą*: H.MAIER, Sokrates 1913. J.STENZEL, Artikel „Sokrates“ in Pauly–Wissowas Real–Enzyklopädie 1926; F.J.BRECHT, Sokratische Dialektik (1933), dabar knygoje: vom Lebendigen Geist des Abendlandes 1949, S. 36 ff.; H.KUHN, Sokrates 1959; R.GUARDINI, Der Tod des Sokrates 1947 (dabar ir rde 27); O.GIGON, Sokrates, sein Bild in Dichtung u. Geschichte 1947; SOKRATES, In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargest. v. G.Martin, 1967 (Rowohlts Monograph. 128).

Apie *Platoną*: U.VON WILAMOWITZ, Platon 2 Bde. 1919/1920; P.NATORP, Platons Ideenlehre 1921, pakartotinai išleista Darmstadt 1961. Naujas požiūris į Platoną: I.Georgo būrelis: H.FRIEDEMANN, Platon. Seine Gestalt 1914, 1931. K.SINGER, Platon, der Gründer 1928. K.HILDEBRANDT, Platon 1959. Plg.: F.J.BRECHT, Platon u. der George–Kreis 1929. — 2. Filologijos ir filosofijos sąsaja: J.STENZEL, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik 1912, 1961; Zahl und Gestalt bei Platon u. Aristoteles 1959; Platon, der Erzieher 1961. P.FRIEDLÄNDER, Platon 3 Bde. 1954–60. — 3. Naujas interpretacijos būdas: H.G.GADAMER, Platons dialektische Ethik 1931 („Filebo“ interpretacija).G.KRÜGER, Einsicht und Leidenschaft 1939, 1948 („Puotos“ interpretacija). M.HEIDEGGER, Platons Lehre von der Wahrheit 1942 (olos alegorijos interpretacija). H.BONITZ, Platonische Studien 1886, perspausdinta Hildesheim 1964. O.GIGON, Platon 1950. K.JASPERS, Plato, Augustin, Kant 1963. A. E.TAYLOR, Plato. The Man and his Work 1926. H.J.KRÄMER, Aretē bei Platon und Aristoteles 1959. K.GAISER, Platons ungeschriebene Lehre 1963. J.WIPPERN (Hg.) Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons 1972.

Apie *Aristotelį*: H.MAIER, Syllogistik des A. 2 Bde. 1896/1900, I 1936. F.BRENTANO, A. und seine Weltanschauung 1911. W.JAEGER, A., Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung 1923, 1955. W.BRÖCKER, Aristoteles 1935, 1964. H.WEISS, Kausalität und Zufall in der Philosophie des A. 1942. W.SZILASI, Macht und Ohnmacht des Geistes 1946. VAN DER MEULEN, Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken 1951. D.J.ALLAN, Die Philospohie des Aristoteles, vertė ir išleido P.WILPERT 1955. H.BONITZ, Aristotelische Studien 1862–67, Hildesheim 1964. G.PATZIG, Die aristotelische Syllogistik 1959. K.OEHLER, Noetisches und dianoetisches

Denken bei Platon und Aristoteles 1962. W.WIELAND, Die aristotelische Physik 1962. G.BIEN, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles 1974.

III. Helenizmas IV. Romos laikotarpis

Stoicizmas

Tekstai: Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. v. Arnim, 4 Bde. 1903 ff. Seneca, Epiktet und Marc Aurel in der Bibl. Teubneriana.
Vertimai: visą helenizmo ir romėnų laikotarpį apimanti medžiaga: W.NESTLE, Die Sokratiker 1922 ir Die Nachsokratiker 2 Bde. 1923. Ankstyvojo ir viduriniojo stoicizmo tekstai: M.POHLENZ, Stoa und Stoiker 1950, Senojo pasaulio bibliotekoje; čia taip pat atskiri tomai skirti Senekai, Epiktetui ir (ypač geras) Markui Aurelijui; šie trys taip pat yra Kröners TA 5, 2, 4.
Liet..: *Seneka*. Laiškai Lucilijui. Vertė D.Dilytė. V.: Mintis, 1986; Apie laimingą gyvenimą. Vertė D.Dilytė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V.: Mintis, 1977, p. 367–384; *Chrisipas, Panaitijas, Poseidonijas*. /Liudijimai/ Vertė J.Dumčius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V.: Mintis, 1977, p. 355–365; *Epiktetas*. Rinktinė. Vertė V.Kazanskienė. V.: Mintis, 1986. *Markas Aurelijus*. Sau pačiam. Vertė E.Ulčinaitė. V.: Mintis, 1984.

Literatūra: BARTH–GOEDECKEMEYER, Die Stoa 1941. M.POHLENZ, Die Stoa 2 Bde. 1964. — K.REINHARDT, Poseidonios 1921; Kosmos und Sympathie 1926. E.GRUMACH, Physis und Agathon in der alten Stoa 1931. O.RIETH, Grundbegriffe der stoischen Ethik. G.NEBEL, Die Freiheit der Stoa, in Griechischen Ursprung 1948. — O.REGENBOGEN, Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas, Studien der Bibl. Warburg VII 1930. M.FREDE, Die stoische Logik 1974.

Epikūras ir Lukrecijus

Tekstai: USENER, Epicurea 1887. C. BAILEY, The exstant remains 1926. Lucretius, De rerum natura, ed. H.Diels 1923. Lucretius, De Rerum Natura, Libri Sex, ed. C.BAILEY 1947.
Vertimai: Epikur, Philosophie der Freude, herausg. von J.MEWALDT in Kröners TA 198. Epikur, Von der Überwindung der

Furcht. Įvadas ir vertimas O.GIGONO 1949 (Senojo pasaulio biblioteka). Lukrecijaus didaktinę poemą vertė Karl Ludwig von Knebel (Reclam) ir H.Diels 1924.

Liet.: *Lukrecijus*. Apie daiktų prigimtį. Vertė M.Račkauskas. V.: Mintis, 1964; *Epikūras*. /Epikūro laiškai/. Svarbiausios mintys. Vertė R.Mironas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V.: Mintis, 1977, p. 303–322.

Literatūra: J.MEWALDT, Die geistige Einheit Epikurs 1927. A.J.FESTUGIÈRE, Epicure et ses dieux 1946. G.NEBEL, Epikur, in Griechischer Ursprung 1948. O.REGENBOGEN, Lukrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht 1932. G.MÜLLER, Die Darstellung der Kinetik bei Lukrez 1959. E.SDRAKAS, Lukrez, Trost der Menschheit 1953. D.LEHMKE, Die Theologie Epikurs 1973.

Skepticizmas

Tekstai: DEICHGRÄBER, Die griechische Empirikerschule: Sammlung der Fragmente und Deutung der Lehre 1930. *Sextus Empiricus* ed. H.Mutschmann 1911. Sextus Empiricus, 4 Bde., ed. and transl. by R.G.Bury 1955.

Liet.: *Sekstas Empirikas*. Pirono principai. Vertė J.Dumčius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika.V.: Mintis, 1977, p. 119–134.

Literatūra: GOEDECKEMEYER, Die Geschichte des griech. Skeptizismus 1905. W.HEINTZ, Studien zu Sextus Empiricus 1932.

Filonas Aleksandrietis

Tekstai: Opera quae supersunt. Editio major. (Cohn–Wendland) 7 Bde. 1896/1930, perspausdinta Berlyne 1962.

Vertimai: Werke in deutscher Übersetzung v. L.Cohn, I.Heinemann, M.Adler u. W.Theiler, 7 Bde. 1962.

Liet.: *Filonas*. Apie pasaulio sukūrimą. Vertė L.Valkūnas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V.: Mintis, 1977, p. 451–459.

Literatūra: I.HEINEMANN, Philons griechische und jüdische Bildung 1932, perspausdinta Hildeshaim 1962. BRÉHIER, Les idées philosophiques et réligieuses de Philon D'Alexandrie 1950.

Plotinas

Tekstų leidimai: H.F. Müllerio 1878/80, H.Volkmanno 1883/84 ir puikus graikiškas ir prancūziškas — Bréhier 1924/38, 1954/56 (Coll. Budé), naujas girtinas — R.Hebry ir Schwyzer, I 1951, II 1959.

Vertimai: H.F. Müllerio 1878/80 ir meistriškas R.HARDERIO Meinerio filosofijos bibliotekoje 1930/37 (Nuo 1956 metų leidžiamas naujas dvikalbis leidimas). Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III 7, vertė, įvadą ir komentarus parašė V.Beierwaltas 1967.

Liet.: Apie grožį // Ties grožio vertybėmis. Vertė R.Serapinas. K., /1944/, p. 329–337. Eneados. II.4. Apie dvi materijas. Vertė B.Kazlauskas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika, V.: Mintis, 1977, p. 460–467.

Literatūra: G.NEBEL, Plotins Kategorien der intelligiblen Welt 1929. W.THEILER, Die Vorbereitung des Neuplatonismus 1931, pakartotinis leidimas — Berlin / Zürich 1964. W.THEILER, Forschungen zum Neuplatonismus 1966. A.DREWS, Plotin und der Untergang de antiker Weltanschauung 1907, pakartotinis leidimas — Aalen 1964. O.BECKER, Plotin und das Problem der geistigen Aneignung 1941. K.H. VOLKMANN - SCHLUCK, Plotin als Interpret der Ontologie Platons 1957. F.J. BRECHT, Plotin und das Grundproblem der griech. Philosophie (1941), knygoje: Vom Lebendigen Geist des Abendlandes 1949. H.FISCHER, Die Aktualität Plotins, 1956.

Literatūros nuorodas apie kitus Antikos filosofus žr.: F.Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. I.

PATRISTIKA IR SCHOLASTIKA

Gnosticizmas: H.LEISEGANG, Die Gnosis 1924, 1955 (Kröners TA 32). H.JONAS, Gnosis und spätantiker Geist 1964. K.RUDOLPH (Hg.), Gnosis und Gnostizicmus 1975.

I. Patristika

Tekstai: MIGNE, Patrologiae cursus completus, series Graeca und series Latina, zus. 383 Bde. 1844 ff.; kritiniai lotyniškų tekstų leidimai: Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 1866 ff.,

graikiškųjų: Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 1897 ff.

Vertimai: Bibliothek der Kirchenväter, I Reihe 61 Bde., 1911/31, 2 Reihe 17 Bde. 1932 ff. AUGUSTINUS, Bekenntnisse/Gottesstaat, J.Bernharto rinktinė 1965 (Kröners TA 80).

BOETHIUS, Trost der Philosophie, übers. v. E.Gothein 1932 (dabar — Senojo pasaulio bibliotekoje), von Büchner 1943.

Liet.: *Klemensas Aleksandrietis*. Kilimai. Pirmoji knyga. Antroji knyga. Vertė J.Dumčius ir E.Ulčinaitė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 80–89. *Tertulianas*. Apie sielą. Vertė D.Dilytė. // Ten pat, p. 91–95. *Origenas*. Apie pradus. Vertė L.Valkūnas // Ten pat, p. 97–101. *Augustinas*. Išpažinimai. Vertė M.Vaitkus. K., Šv. Kazimiero draugija, 1933, 385 p. *Boecijus*. Filosofinė paguoda. Vertė E.Ulčinaitė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika. V.: Mintis, 1977, p. 467–479. *Aurelijus Augustinas*. Pokalbiai su savimi. Vertė V.Stalioraitytė. V.: Aidai, 1994.

Literatūra

Apie *Klemensą*: F.MEINERT, Der Platonismus bei CL. v. A. 1928.

Apie *Origeną*: H.KOCH, Pronoia u. Paideusis 1932.

Apie *Augustiną*: E.GILSON, Indtroduction á l'étude de St. Augustin 1929, vokiškai 1930. W.VERWIEBE, Welt und Zeit bei Augustin 1932. E.BENZ, Marius Victorinus und die abendl. Willensmetaphysik 1932. W.THEILER, Porphyrius u. Augustin 1933. E.DINKLER, Die Anthropologie Augustins 1934. J.BARION, Plotin und Augustin 1935. R.GUARDINI, Die Bekehrung Augustins 1950. J.RITTER, Mundus intelligibilis 1937. R.SCHNEIDER, Das wandelbare Sein 1938. Iš senesnės literatūros ypač svarbūs: K.HOLL, Augustins innere Entwicklung 1922 (Gesammelte Aufs. Bd. 3), R. BERLINGER, Augustins dialogische Metaphysik 1962. W.HOFFMANN, Augustinus. Das Problem seiner Daseinsauslegung 1963. A.SCHÖPF, Augustinus 1970.

II. Scholastika ir mistika

Tekstai: iš dalies MIGNE daugiatomiuose „Beiträgen zur Geschichte der Philos. des Mittelalters, Texte und Untersuchungen", herausg. v. Cl.Bäumker 1891 ff. Be to, Les philosophes Belges, herausg. v. Mandonnet 1901 ff., bes. für Siger v. Brabant.

Literatūra: M.GRABMANN, Geschichte der scholastischen Methode 2 Bde. 1909 f., pakartotinis leidimas 1957. M.GRABMANN, Mittelalterliches Geistesleben 3 Bde. 1926, 1936, 1956. E.GILSON, L'esprit de la philosophie médiévale 2 tomai. 1931/32, vok.: Der Geist der mittelalterlichen Philosophie 1950. E.GILSON — PH.BÖHNER, Cristliche Philosophie 1954. — A.DEMPF, Sacrum Imperium 1954.

W.PREGER, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter 1874 bis 1893, naujas leidimas 1962. J.PIEPER, Scholastik 1960.

A.MAIER, Das Problem der intensiven Grössen in der Scholastik 1939 ir Die Impetustheorie der Scholastik 1940 (abi filosofijos požiūriu svarbios).

JONAS ERIUGENA: *Tekstai*: De divisione naturae 1861, naujas leidimas Frankfurt/M. 1964. De divisione naturae *vertimas* yra Meinerio filosofijos bibliotekoje.

Liet.: Apie gamtos skirstymą. Pirmoji knyga. Antroji knyga. Vertė L.Valkūnas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 334–354.

Literatūra: K.SAMSTAG, Die Dialektik des Joh. E. 1930. P.KLETTLER, Joh. E. 1931. F.A. STAUDENMAIER, Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit 1834, pakartotinis leidimas Frankfurt/M. 1966. J.HUBER, Johannes Scotus Erigena 1861, pakartotinai išleista Hildesheim 1960.

ANZELMAS: nauji kritiniai *tekstų* leidimai B.Geyerio Florilegium Patristicum. Ištraukas *išvertė* ir paaiškino R.Allers 1936.

Liet.: Proslogionas (ištraukos). Vertė E.Ulčinaitė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 355–365.

Literatūra: K.BARTH, Fides quaerens intellectum 1958. A.KOLPING, Anselms Proslogion 1939. F.R.HASSE, Anselm von Canterbury, 2 Bde. 1843/1852, pakartotinai išleista Frankfurt/M. 1966. D.P.HENRY. The Logic of Saint Anselm 1967. A.SCHURR, Die Begründung de Philosophie durch Anselm von Canterbury 1966.

ABAELARD: *tekstai*: B.Geyerio parengtas filosofinių raštų leidimas, Bäumkerio straipsniai, Bd. 21, H.1–4, 1919–33. E. Brostas *išvertė* Kentėjimų istoriją ir ginčytiną susirašinėjimą su Eloiza 1954.

Liet.: Prieštaravimas neišmanančiam dialektikos, kuris vis dėlto peikė jos studijavimą ir visus jos teiginius laikė sofizmais ir apgaule / „Prologas“ veikalui „Taip ir ne“ / Vertė L.Valkūnas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 367–377.

Literatūra: G.JIKES, P.Abaelard, Cambridge 1932. E.GILSON, Héloise et Abaelard, Paris 1938 (vokiškai 1955).

BERNARDAS KLERVIETIS: Mehrerau vienuolyno vienuoliai *išvertė* visą kūrybą, 11 tomų 1934 ir t.t.

Liet.: Laiškas Romos Kurijos vyskupams ir kardinolams. Ištraukos. Iš rusų k. vertė N.Amolevičienė ir J.Vaitkus // Vidurinių amžių istorijos chrestomatija. I dalis. Knyga mokytojams, K., 1976, p. 223.

Literatūra: E.GILSON, La théologie mystique de saint B. 1934, vokiškai 1936. W.HISS, Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux 1964.

VIKTORIEČIAI: pasirinktinai *vertė* P.Wolffas 1936. *Literatūra*: A.SCHNEIDER, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo v. St. Victor 1933. H.R. SCHLETTE, Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Victor 1961.

Arabų filosofijai skirti gausūs M.HORTENO darbai 1909 ir t.t.

Žydų filosofija: MAIMONIDES, Führer der Unschlüssigen, į vok. k. vertė A.Weissas, 3 Bde., 1923 ir t.t., Meinerio filosofijos biblioteka.

Liet.: *Maimonidas*. Vadovas pasimetusiems. Trečioji dalis. Iš anglų kalbos vertė A.Nesavas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 301–309.

L.STRAUSS, Philosophie und Gesetz 1935.

BONAVENTURA: monumentalus, 11 tomų pilnas raštų rinkinys, parengtas pranciškono Quaracchi 1882 ir t.t.

Liet.: Apie menų sugrąžinimą prie teologijos. Vertė A.Rybelis ir L.Valkūnas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 396–405.

Literatūra: E.GILSON, La philosophie de s. Bonaventure 1924, vokiškai 1929, 1960.

ALBERTAS DIDYSIS: *Tekstai*: Alberti Magni opera omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Inst. Alberti Magni Coloniense. B.Geyer praes. 1955 ff.

Liet.: Apie žolių, akmenų ir gyvūnų savybes /Ištraukos/ Iš rusų kalbos vertė D.Bartulienė ir N.Rusteikienė // Vidurinių amžių istorijos chrestomatija, 2 dalis, K., 1977, p. 55–56. Kuriuose mainų santykiuose yra atpildo teisingumas ir kuriuose jo nėra; kuris yra tas vienetas, kuriuo matuojami mainomieji dalykai ir nustatoma proporcijos lygybė. Ištraukos iš veikalo „Ethica“. Vertė P. Šalčius // P.Šalčius. Ekonominės doktrinos. Istorija. Tekstai. K., 1935, p. 172–177.

Literatūra: U.DÄHNERT, Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus 1934. J.BONNÉ, Die Erkenntnislehre Alberts des Grossen 1935. R.BAUMGARDT, Der Magier. Das Leben des Albertus Magnus 1949. H.Chr. SCHEEBEN, Albertus Magnus 1955. G.WIELAND, Der Seinsbegriff im Metaphysikkommentar A. d. G. 1972.

TOMAS AKVINIETIS: Editio Leonina monumentalus pilnas raštų rinkinys 1883 ir t.t. *Vertimai*: Die Theologische Summa, lot.—vok., 36 tomai, išleido Katalikiškoji akademikų draugija 1933 ir t.t. Die Summe wider die Heiden, vertė Nachod ir Stern, 5 Bde., 1935 ir t.t. Die untersuchungen über die Wahrheit, vertė ir redagavo Edith Stein, 2 Bde., 1931/32. Die Summe der Theologie. Ausw. in 3 Bdn. von J.Bernhart 1954 (Kröners TA 105, 106, 109).

Liet.: Apie palūkanų nuodėmę; ar leistina už piniginę paskolą gauti kokią nors papildomą naudą? Ištraukos iš „Summa theologiae". Vertė P.Šalčius // P.Šalčius. Ekonominės doktrinos. Istorija. Tekstai, K., 1935, p. 177–182. Teologijos sąvadas. Pirmoji dalis Antroji dalis /I/. Vertė E.Ulčinaitė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 408–441.

Literatūra: E.Gilson, Le thomisme 1965. SERTILLANGES, Der hl. Thomas v. Aquin, vokiškai 1928, 1954. M.GRABMANN, Die Werke des hl. Thomas v. A. 1933, pakartotinai išleista Frankfurt/M. 1963. W.KLUXEN, Th. v. Aquin im Gespräch 1975.

H.MEYER, Thomas v. A. 1961 (platus, sistemiškas veikalas). J.PIEPER, Hinführung zu Thomas v. Aquin 1958. M.MÜLLER, Sein und Geist 1940 (vertinga filosofiniu atžvilgiu). P.WYSER, Thomas von Aquin 1950.

SIGEAS BRABANTIETIS: M.GRABMANN, Der lat. Averroismus des 13. Jhdts. SBayr. Ak. 131. VANSTEENBERGHEN, Siger de Brabant, I 1931, II 1942.

DUNS SCOTUS: *Tekstai*: Opera Omnia, Bd. II, 1639, pakartotinai išleista Hildesheim 1968.

Liet.: Oksfordo veikalas. Komentarai antrosios Petro Lombardo „Sentencijų" knygos XII skyriui. Vertė L.Valkūnas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 462–471.

Literatūra: M.HEIDEGGER, Die Kategorien– und Bedeutungslehre des D.S. 1916. HARRIS, Duns Scotus, 2 tomas, Oxford 1927. B.DE SAINT–MAURICE, Johannes Duns Scotus 1956. E.GILSON, Johannes Duns Scotus 1959. W.HOERES, Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, 1962. O.SCHÄFER, Johannes Duns Scotus 1953. G.STRATENWERTH, Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus 1951.

ECKHART: *Tekstai*: pilnas kritinis lotyniškų ir vokiškų raštų leidimas, išleido Vokiečių mokslinė sąjunga 1936 ir t.t., dar nebaigtas; Predigten, herausg. v. F.Pfeiffer 1857.

Vertimai: Predigten und Traktate von H.Büttner 1932, Schulze–Maizier 1938 u. a. O.KARRER, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift v. J. 1326, 1927.

Liet.: Ištraukos iš traktatų, paskaitų, pokalbių, komentarų, pamokslų ir kitų raštų, dokumentų. Vertė J.Eretas // J.Eretas. Meister Eckehartas iš Hochheimo. Gyvenimas — byla — mokslas. K., 1930.

Literatūra: reikšminga filosofiniu atžvilgiu — K.OLTMANNS, M.E. 1957. Reikšminga idėjų istorijai: H.EBELING, M. E.s Mystik 1941. I.DEGENHARDT, Studien zum Wandel des Eckhartbildes 1967. H. FISCHER, Meister Eckhart 1974.

VILJAMAS OKAMAS: *Tekstai*: Opera Plurima 1494–1496, pakartotinis keturtomis leidimas Meisenheim/Glan 1962. Summa Logicae, 2 dalys, red. Ph. Boehner 1957. Quotlibeta Septem. Tractatus de Sacramento Altaris 1491, pakartotinai išleista Louvain 1962.

Liet.: Sutvarkymas /Prologas/. Apie viską. Visos logikos sąvadas. Pirmoji dalis. II, XIV, XV skyriai. Vertė L.Valkūnas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Viduramžiai. V.: Mintis, 1980, p. 473–479.

Literatūra: E.HOCHSTETTER, Studien zur Metaphysik u. Erkenntnislehre W. v. O.s 1927. S.MOSER, Grundbegriffe der Natur–Philosophie bei W. v. O. 1932. G.MARTIN, Wilhelm v. O. 1949. — Paryžiaus okamininkų mokyklai skirti abu pagrindiniai P.DUHEM darbai: Etudes sur Leonardo da Vinci 3 tomai. 1927 ir Le système du monde 1913/17. W.KÖLMEL, Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften 1962.

NIKOLAJUS KUZIETIS: *tekstas*: Heidelbergo mokslų Akademijos išleistas kritinis pilnas filosofinių raštų rinkinys, 1932 ir t.t. (dar nebaigtas). Naujai perspausdintas 3 tomų 1514 metų senasis Paryžiaus leidimas, Frankfurt/M. 1962. *Vertimai*: iki šiol 15 tomų, 1930 ir t.t. Meinerio filosofijos bibliotekoje.

Literatūra: E.VANSTEENBERGHEN, Le cardinal N. de Cues 1920, pakartotinai išleista 1963. J.RITTER, Docta ignorantia 1927. E.CASSIRER, Individuum und Kosmos in der Philosphie d. Renaissance 1927. M.DE GANDILLAC, Nikolaus von Kues. (La Philosophie de Nicolas de Cues) 1953. K.H.VOLKMANN–SCHLUCK, Nicolaus Cusanus 1957. R.HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues 1956. Ch. HUMMEL, Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie 1961. M.REDING, Die Aktuali-

tat des Nikolaus Cusanus in seinen Grundgedanken 1964. K.JASPERS, Nikolaus Cusanus 1964.

NAUJIEJI AMŽIAI

H.HEIMSOETH, Die sechs grossen Themen der abendl. Metaphysik (1953).

J.E.ERDMANN, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, naujai perspaudinta 1932 ir t.t. 7 Bde.

K.FISCHER, Geschichte der neueren Philos. 10 Bde. 1897 ff. (vad. jubiliejinis leidimas); kai kurie tomai išleisti pakartotinai, Darmstadt 1963.

W.WINDELBAND, Gesch. der neueren Philosophie 2 Bde. 1911.

E.CASSIRER, Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wissenschaft der neueren Zeit 3 Bde. 1919/1923. Bd. 4 1957.

R.HEISS, Der Gang des Geistes 1948.

I. Pereinamasis laikotarpis

MARSIGLIO FICINO: pilnas raštų leidimas Bazelyje 1576, Paryžiuje 1641. *Vertimas*: Über die Liebe oder Platons Gastmahl, v. H.Hasse 1915 (Filos. bibl.).

Liet.: Apie Meilę, arba Apie Platono „Puotą“. Vertė V.Ardžiūnas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. I. V.: Mintis, 1984, p. 69–86.

PICO DELLA MIRANDOLA: Gesamtausgabe Bologna 1496. Übersetzung: Über die Würde des Menschen., v. H.W.Rüssel 1940.

Liet.: Kalba apie žmogaus orumą. Vertė E.Ulčinaitė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. I. V.: Mintis, 1984, p. 122–144.

MACCHIAVELLI Gesamtausgabe 1873/77. *Vertimai*: Sämtl. Werke 8 Bde., von Ziegler 1831/42. Der Fürst, von Zorn 1966 (Kröners TA 235). Gedanken über Politik und Staatsführung, Deutsche Gesamtausgabe, übers., eingel. u. erl. v. R.Zorn 1966 (Kröner TA 377).

Liet.: Rinktiniai raštai. Vertė P.Račius. V.: Mintis, 1992, p. 451.

Literatūra: FR. MEINECKE, Die Idee der Staatsraison 1929. H. FREYER, M. 1938. R.HÖNIGSWAID, Denker der Italien. Renais-

sance 1938. R.KÖNIG, M. 1941. M.BRION, Machiavelli und seine Zeit 1957. G.SASSO, Niccolò Machiavelli. Geschichte seines politischen Denkens 1965.

ERASMUS: Opera Omnia, 10 Bde. 1703–1706, pakartotinai išleista Hildesheim 1961. Ausgewählte Werke (lat.) v. H.Holborn 1933. Rinktinę *išvertė* V.Köhleris 1917, pokalbius — Trogas 1936, laiškus — Köhleris 1938.

Liet.: Pagiriamasis žodis kvailybei. Vertė M.Račkauskas. V.: Valst. grož. literatūros leidykla, 1963, p. 240. Apie laisvą apsisprendimą. Vertė D.Dilytė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. I. V.: Mintis, 1984, p. 147–174.

Apie daiktus ir pavadinimus. Epikūrininkas. Vertė L.Valkūnas // Ten pat, p. 174–193.

Literatūra: K.SCHLECHTA, E. v. Rotterdam 1946. HUIZINGA, Desiderius Erasmus 1951. R.NEWALD, Erasmus Roterodamus 1947. P.PADBERG, Personaler Humanismus. Das Bildungsverständnis d. Erasmus von Rotterdam u. seine Bedeutung für die Gegenwart 1964. E.–W.KOHLS, Luther oder E. 1973.

Apie ZWINGLĮ ir MELANCHTONĄ: Dilthey in Ges. Schr. Bd. II. PETERSEN, Gesch. des Aristotelismus im protestant. Deutschland 1921.

Liet.: Pilypas Melanchtonas. Apie sielą. Vertė D.Dilytė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. I. V.: Mintis, 1984, p. 363–379.

PARACELSUS: Sämtliche Werke, hrsg. unter Mitw. von K.Goldammer 1955 ff. Kritinis Sudhoff leidimas, I dalis, 14 tomų, medicininiai ir filosofiniai raštai 1922 ir t.t. Rinktinė: v. H. Kayser 1921, von W.E.Peuckert pavadinimu Die Geheimnisse 1941.

Liet.: Paragranum. Antra knyga. Pirmas traktatas. Apie filosofiją. Vertė V.Endriukaitis ir A. Gailius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. 2, V.: Mintis, 1986, p. 38–53.

Klystančiųjų gydytojų klystkeliai (VI skyrius, ištraukos); Septyni apsigynimai (ištrauka); [Teorijos ir praktikos vienybė]; Teofrasto kreipimasis ... Vertė A.Tytmonas // Problemos, V.: Mintis, 1977, Nr. 2 (20), p. 63–67.

Literatūra: F.GUNDOLF, Paracelsus 1928. E.METZKE, Aufsätze in Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 13 u. 15; Paracelsus' Anschauungen von Welt und Menschen 1943.

A.VOGT, Theophrastus Paracelsus als Arzt und Philosoph 1956. K.–H.WEIMANN, Paracelsus–Bibliographie 1932–1960, 1963. F.WEINHANDL, P.–Studien 1970.

FRANCK: Paradoxa 1534, herausg. von Ziegler 1909. Apie Francką ir Weigelį (1553–88) — DILTHEY in Ges. Schr. Bd. II 1957. W.–E.Peuckert, Sebastian FRANCK 1943.

KOPERNIKUS: De revoliutionibus orbium coelestium 1891 (Thorner Säkularausgabe). Vertė Menzzer 1879. Pilnas raštų leidimas 1942 ir t.t.

Liet.: Būdas monetoms kalti. Vertė P.Šalčius // P. Šalčius. Ekonominės doktrinos; Istorija; Tekstai, K., 1935, p. 186–190. Mikalojaus Koperniko dedikacija Popiežiui Povilui III // Jaunimo gretos, 1973, Nr. 2, p. 12–13.

Apie dangaus sferų sukimąsi. Pirma knyga. Vertė E.Ulčinaitė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. 2. V.: Mintis, 1986, p. 24–35.

KEPLER: kritische Gesamtausgabe von Dyck u. Caspar 1938 ff. J.Kepler in seinen Briefen, į vokiečių kalbą išvertė Caspar ir Dyck, 2 Bde. 1930. — Casparo *vertimai*: Mysterium cosmographicum 1923; Neue Astronomie 1929; Weltharmonik 1939.

Literatūra: M.CASPAR, Kopernikus und Kepler 1943. E.OESER, K. Die Entstehung der modernen Wissenschaft 1971.

J.BÖHME: naujas 1730 metų pilno raštų rinkinio leidimas, 11 tomų, 1955–60. Ruošiamasi išleisti labai reikalingą kritinį BUDDECKE parengtą leidimą.

Liet.: Aurora, arba brėkštanti aušra. Vertė A.Šliogeris // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, V.: Mintis, 1986, t. 2, p. 105–139.

Literatūra: P.HANKAMER, J.Böhme 1924. H.GRUNSKY, J.Böhme 1956. G.WEHR, J.Böhme 1976.

GALILEI: A.Favaro 1890/1907 metais išleistas pilnas raštų rinkinys (Edizione nazionale).

Liet.: Dialogas apie dvi svarbiausias pasaulio sistemas — Ptolemėjo ir Koperniko. Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas. V.: Mintis, 1986, t. 2, p. 144–167.

Literatūra: E.WOHLWILL, Galilei I 1909, II 1926. OLSCHKI, Galilei 1927. K.Jaspers, Leonardo 1953.

MONTAIGNE: Kritische Ausgabe v. Strowski, 4 Bde. 1906/20, uždraustas 1933. Auswahl v. P.Sakmann in Kröners TA 101.

Liet.: Esė. Vertė D.Droblytė. V.: Mintis, 1983, p. 212.

Literatūra: F.STROWSKI, Montaigne 1938. H.FRIEDRICH, Montaigne 1949.

BRUNO: Gesamtausgabe von Lagarde 2 Bde. 1888/89. Kuhlenbecko *versti* filosofiniai kūriniai, 1890 ir t.t. Pagrindinį filosofinį

traktatą „Apie priežastį, principą ir vienovę" į vokiečių kalbą išvertė A.Lasson Filosofijos bibliotekoje. *Rinktinė*: Heroische Leidenschaften und individuelles Leben, vertė E. Grassi 1947.

Liet.: Apie priežastį, pradą ir vienovę. Penktasis dialogas. Apie begalybę, visatą ir pasaulius. Pirmasis dialogas. Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, V.: Mintis, 1986, t. 2, p. 76–103.

Literatūra: G.GENTILE, G.B. il pensiero des rinascimento 1920, D.MAHNKE, Unendliche Sphäre u. Allmittelpunkt 1937. E.GRASSI, G.B. 1947. F.B.STERN, G.B. Vision einer Weltsicht 1978.

BACON: Gesamtausgabe der Werke u. Briefe von Spedding, Ellis, Heath 14 Bde. 1857/74. *Vertimai*: Novum Organum von Kirchner 1870 (Filosofijos biblioteka), Essays (vertė Schücking) 1940.

Liet.: Apmąstymai, arba politiniai ir doroviniai pamokymai (ištraukos). Vertė R.Butvilienė // Laikas ir idėjos: Filosofijos istorijos baruose, V.: Mintis, 1980, p. 167–175.

„Nė viena iš aistrų taip neužburia ir neapkeri žmogaus..." Vertė R.Rybelienė. // Būtis ir laikas: Filosofijos istorijos baruose, V.: Mintis, 1983, p. 158–166.

Naujasis organonas, arba teisingi nurodymai, kaip aiškinti gamtą. Aforizmai apie gamtos aiškinimą ir žmogaus karalystę. Vertė D.Dilytė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, V.: Mintis, 1986, t. 2, p. 201–218.

Esė, arba politiniai ir doroviniai pamokymai. Vertė R.Rybelienė // Ten pat. p. 218–229.

Literatūra: K.FISCHER, Bacon u. s. Schule 1923. E.LEWALTER, Bacon 1939. P.ROSSI, Francis Bacon. From Magic to Science, transl. from the Italian by S.Rabinovitsch 1968.

II. Konstruktyviosios sistemos

DESCARTES: Gesamtausgabe der Werke und des Briefwechsels von Adam et Tannery, 12 Bde. 1897/1910. Pagrindinius kūrinius išvertė Buchenau, Meinerio filosofijos biblioteka.

Liet.: Rinktiniai raštai. Vertė G.Bartkus ir P.Račius. V.: Mintis, 1978, p. 334.

Literatūra: CH. ADAM, Vie et œuvres de Descartes 1910 ir 1937. E.GILSON, Index scolasticocartésien 1912; Discours de la méthode (su svarbiu komentaru) 1926. G.KRÜGER, Die Herkunft des philosophischen Selbsbewusstseins, Logos 1933. K.JASPERS, Descartes und die Philosophie, pirmasis leidimas 1937. A.MAIER,

Die Mechanisierung des Weltbilds im 17. Jhdt. 1938. H.GOUHIER, Les Premières Pensées de Descartes 1958. J.LAPORTE, Le Rationalisme de Descartes 1950. René Descartes. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargest., von R.Specht 1966. R.SPECHT, Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus 1966. F.ALQUIE, Descartes 1962. W.RÖD, Ds. Erste Philosophie 1971.

HOBBES: lotyniški ir angliški kūriniai, 16 tomų, ed. Molesworth 1839/45, pakartotinai išleista Aalen 1962. Pagrindinių kūrinių *vertimas* — Meinerio filosofijos bibliotekoje.

Liet.: Pirma filosofijos pagrindų dalis apie kūną (ištraukos). Vertė D.Dilytė. Leviatanas, arba bažnytinės ir pasaulietinės valstybės medžiaga, forma ir valdžia (ištraukos). Vertė R.Rybelienė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, V.: Mintis, t. 2, 1986, p. 234–268.

Literatūra: F.TÖNNIES, Hobbes' Leben u. Lehre 1925. R.HÖNIGSWALD, Hobbes und die Staatsphilosophie 1924. L.STRAUSS, The political philosophy of Th. H. 1934. CARL SCHMITT, Der Leviathan in der Staatslehre des Th. H. 1938. F.O. WOLF, Die neue Wissenschaft des Th. H. 1969. H.FIESSIG, Erkenntnis u. Erzeugung 1973.

SPINOZA: Gesamtausgabe der Heidelberger Ak. d. Wiss., von Gabhardt, 4 Bde. 1925 ff. Kūrinius ir laiškus *išvertė* Gebhartas (Meinerio filosofijos biblioteka), etiką, traktatus, laiškus — F.Bülowas 1966 (Kröners TA 24).

Liet.: Renė Dekarto filosofijos pradai, įrodyti geometrijos metodu. Pirma dalis. Etika, įrodyta geometrijos būdu. Trečia dalis. Vertė D.Dilytė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas. V.: Mintis, 1986, t. 2, p. 360–400.

Literatūra: VON DUNIN-BOROWSKI, Spinoza 4 Bde. 1910/35. K.FISCHER, Spinoza 1946. J.E.HORN, Staatslehre 1863, pakartotinai išleista Aalen 1964. H.M.WOLFF, Spinoza's Ethik. Eine kritische Einführung 1958. G.H.R.PARKINSON, Spinoza's Theory of Knowlegde 1964. H.STOLTE (leidėjas), S. in neuer Sicht 1978.

LOCKE: Pilnas raštų leidimas, 10 tomų, London 1823, pakartotinai išleista Aalen 1963. Reikšmingiausias Essay concerning human understanding leidimas yra A.C.Frazerio, 2 tomai, 1894. *Vertimas* Meinerio filosofijos bibliotekoje.

Liet.: Lokas Dž. Esė apie tikrąją pilietinės valdžios kilmę, apimtį ir tikslą (antras traktatas apie valdžią). Vertė A.Degutis. V.: Mintis, 1992.

Literatūra: R.J.AARON, John Locke 1955. P.HAZARD, John Locke und sein Zeitalter 1947. A.KLEMMT, John Locke. Theoretische Philosophie 1952. G.A.RAUCHE, Die praktischen Aspekte von Locke's Philosophie 1958. I.C.TIPTON, L. on Human Understanding 1977.

LEIBNIZ: Die philosophischen Schriften ed. C.J.Gerhardt, 7 Bde. 1875–1890; pakartotinai išleista Hildesheim 1960/61. Der Briefwechsel von G.W.Leibniz mit Mathematikern, hrsg. v. C.J.Gerhardt 1899, pakartotinai išleista Hildesheim 1962. Opuscules et fragments inédits ed. L. Couturat 1903, pakartotinai išleista Hildesheim 1961. Kritinis Berlyno mokslų akademijos pilnas raštų rinkinys (nuo 1923). Originalaus teksto *rinktinė*, parengė H.Schmalenbach, 2 Bde. 1914/15 — Meinerio filosofijos bibliotekoje, 5 Bde. Gera G.Krügerio rinktinė ir įvadas (Kröners TA 112).

Liet.: Apmąstymai apie pažinimą, tiesą ir idėjas. Vertė D.Dilytė // Naujoji substancijų prigimties ir bendravimo, taip pat ryšio, esančio tarp sielos ir kūno, sistema. Monadologija. Vertė P.Račius. // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. 2, 1986, p. 426–453.

Literatūra: W.DILTHEY, Ges. Schr. Bd. III 1959. E.CASSIRER, Leibniz 1902. G.STAMMLER, Leibniz 1930 (įvadas). B. RUSSEL, A critical exposition of the Philosophy of Leibniz 1964. G. SCHISCHKOFF (Hg.), Beiträge zur L.-Forschung 1947. H.L. MATZAT, Gesetz u. Freiheit 1948. G.MARTIN, Leibniz. Logik und Metaphysik 1967. W.TOTOK, C.HAASE (leid.), Leibniz. Sein Leben, Sein, Wirken und Werk 1966. CHR. AXELOS, Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie L.s. E.R. SANDVOSS, L. 1976.

GASSENDI: Werke 1658 ir 1718.

Liet.: Epikūro filosofijos sąvadas (ištraukos). Metafizinis tyrinėjimas, arba abejonės ir prieštaravimai dėl R.Dekarto „Metafizikos" (ištraukos). Vertė E.Ulčinaitė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. 2, V.: Mintis, 1986, p. 293–321.

Literatūra: G.Hess, Pierre Gassendi 1939. W.DETEL, Scientia rerum natura occultarum. Methodologische Studien zur Physik P.G.s 1978.

PASCAL: Œuvres complètes ed. Brunschwicg–Boutroux, 11 tomų. 1908–1914, pakartotinis leidimas Vaduz 14 tomų. 1965. Naujas suskirstymas F.Strowskio 3 tomų leidime. 1923/31.

Vertimai: Pensées, vertė Wachsmuth (senasis skirstymas) 1937; B. Rüttenauerio vertimas, Strowskio suskirstymas, 1938.

Liet.: Geometrijos dvasia. Apie įtikinimo meną. Mintys. Vertė A. Sverdiolas // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. 2, V.: Mintis, 1986, p. 326–356.

Literatūra: F.STROWSKI, Pascal et son temps, 3 tomai. 1907/08. G.GUARDINI, Christliches Bewusstsein 1935. H.GOUHIER, Blaise Pascal. Commentaires 1966. A.W. S.BAIRD, Studies in P.s.Ethics 1975.

GEULINCX: Opera philosophica ed. P.N.Land 3 tomai. 1892/93.

MALEBRANCHE: G.RODIS–LEWIS paruoštas veikalų leidimas, 17 tomų. 1960 ir t.t. Pagrindinio veikalo De la recherche de la vérité *vertimas* 1776–1780.

Liet.: Pokalbiai apie metafiziką, apie religiją ir apie mirtį. Aštuntasis pokalbis. Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. 2, V.: Mintis, 1986, p. 402–420.

Literatūra: P.MENNICKEN, Die Philosophie des N.Malebranche 1927. Malebranche–Heft der Revue internationele de Philos. 1938.

P.BAYLE, Œuvres Diverses, 3 tomai, 1727, pakartotinai išspausdinta Hildesheim 1964. *Dictionnaire*, į vokiečių kalbą išvertė Gottsched 1741/44.

Literatūra: LACOSTE, P. Bayle. Paris 1929.

III. Švietimas

Bendro pobūdžio leidiniai: E.CASSIRER, Die Philosophie der Aufklärung 1932. Be to, svarbūs: B.GROETHUYSEN, Die Entstehung der bürgerlichen Welt– und Lebensanschauung in Frankreich 2 Bde. 1927/30. M.WUNDT, Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung 1945, pakartotinai išleista Hildesheim 1964. W.OEHMÜLLER, Die unbefriedigte A. 1969.

NEWTON: Opera Quae Exstant Omnia, 5 Bde. 1779–1785, pakartotinai išleista Stuttgart–Bad Cannstatt 1964. Pagrindinį filosofinį kūrinį Philosophiae naturalis principia mathematica (1687) *išvertė* Wolfer 1872.

Liet.: Matematiniai gamtos filosofijos pagrindai. Vertė D.Dilytė ir R.Rybelienė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Renesansas, t. 2., V.: Mintis, 1986, p. 171–184.

Literatūra: J.W.N.SULLIVAN, J.Newton 1938. F.WAGNER, I.N. im Zwielicht zwischen Mythos und Forschung 1976.

VICO: Pomodoro parengtas pilnas raštų leidimas, 8 tomai. 1856/69. Auerbacho *vertimas* (sutrumpintas), 1925. Vico autobiografija,

išleido V.Rüfner 1948. Dvikalbis leidimas: De Nostri Temporis Studiorum Ratione. Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung 1947.

Liet.: Apie elementus. Apie poetinę logiką. Sekmenys ir t.t. (ištraukos). Vertė V.Petrauskas // Poetika ir literatūros estetika. V.: Vaga, 1978, p. 157–162.

Literatūra: B.CROCE, Die Philosophie G.Vicos, vokiškai 1927. R.PETERS, Der Aufbau der Weltgesch. bei G.Vico 1929. A.SANTRUA, Vico 1938. R.WISSER, Leibniz u. V. 1956. L.POMPA, V.A. Study of the New Science 1975.

SHAFTESBURY: naujas Robertsono Characteristics leidimas, 2 tomai. 1900. Rinktinė *versta* Meinerio filosofijos bibliotekoje. *Literatūra*: Ch. F.WEISER, S. und das deutsche Geistesleben 1916. F. MEINECKE, S. und die Wurzeln des Historismus SB Berl. Ak. 1934. F.A. UGHEIN, Kosmos u. Subjektivität 1976.

BERKELEY: Works ed. A.A. Luce a. T.E.Jessop, 9 tomai. 1948–57. Pagrindinių kūrinių *vertimas* — Meinerio filosofijos bibliotekoje. Abhandlungg über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, vertė F.Üeberweg 1917.

Liet.: Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus. Vertė A.Nesavas. V.: Mintis, 1988.

Literatūra: R.METZ, Berkeley 1925. D.M.ARMSTRONG, Berkeley's Theory of Vision 1960. A.A.Luce, Berkeley and Malebranche 1934, pakartotinai išleista Oxford 1967. P.A.J.GUNTER, H.B., A Bibliographie 1974.

HUME: Philosophical Work ed. Greene u. Grosse, 4 Bde. 1874–98. *Vertimai*: Žmogaus proto tyrinėjimai — Meinerio filosofijos bibliotekoje; Traktatą apie žmogaus prigimtį vertė Lipps, 2 Bde. 1923. Moralės principų tyrinėjimus vertė C. Winkler (Meinerio filosofijos biblioteka 199) 1955.

Literatūra: R.METZ, Hume 1929. A.SCHAEFFER, David Hume. Philosophie und Politik 1963. A.FLEW, Hume's Philosophy of Belief. A study of his first Inquiry 1966. D.G.C. MACNABB, David Hume. His Theory of Knowledge and Morality 1966. N.SMITH, The Philosophy of David Hume 1966. J.LAIRD, Hume's Philosophy of Human Nature 1932. Reprint 1967. U.VOIGT, D.H. und das Problem der Geschichte 1975.

MONTESQUIEU: Œuvres complètes ed. Laboulaye 7 tomai. 1875/79. *Vertimas*: 1827.

Liet.: Apie įstatymų dvasią (ištraukos). Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 287–310.

Literatūra: V.KLEMPERER, Montesquieu 2 Bde. 1914/15. B.GROETHUYSEN, Montesquieu 1947. S.M.MASON, M.s. Idea of Justice 1975.

VOLTAIRE: Œuvres ed. Moland 52 tomai. 1878/85. Dictionnaire Philosophique, Texte établi par R.Naves 1954. Rinktinę vertė P.Sakmann, 1941, Kröners TA 49.

Liet.: Traktatas apie metafiziką (ištrauka). Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 74–86. Trumpa švedų karaliaus Karolio XII istorija. Paruošė H.Stravinskienė. K.: Sakalas, 1939. Kandidas. Vertė J.Keliuotis. V.: Vaga, 1970. Baltasis jautis. Vertėjas nenurodytas. V.: Valst. grož. lit. l-kla, 1951. Zadigas, arba Likimas. Vertė V.Bikulčius ir J.Keliuotis. V.: Vaga, 1981.

Literatūra: D.F.STRAUSS, Voltaire 1875 (naujai išleista Kröners TA 33). G.BRANDES, Voltaire 2 Bde. 1923. CHARPENTIER, Voltaire 1938. J.ORIEUX, Das Leben des V. 1968.

LAMETTRI: L'homme machine, *vertė* A.Ritter 1875.

Liet.: Du traktatai („Žmogus — mašina", „Žmogus — augalas"). Vertė P.Račius. V.: Mintis, 1981.

Epikūro sistema. Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 89–112.

Literatūra: BOISSIER, Lamettrie 1931. A.BARUZZI (red.), Aufklärung und Materialismus 1968.

HELVETIUS: Œuvres 5 tomai. 1792. Jau 1760 *išversta* De l'esprit.

Liet.: Apie žmogų (ištraukos). Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 151–175.

HOLBACH: Système de la nature, vokiškai 1843.

Liet.: Gamtos sistema, arba fizinio ir moralinio pasaulio dėsniai. Pirma dalis (ištraukos). Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 227–252.

Literatūra: R.HUBERT, D'Holbach et ses amis 1928. G.PLECHANOW, Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Holbach, Helvetius, Marx 1921.

ROUSEAU: A. de Latour parengtas pilnas raštų leidimas, 22 Bde. 1868. Kritinis Grands Ecrivains de la France leidimas nuo 1925. M.Glatzel *vertimų* rinktinė Kröners TA 85. Dvikalbis leidimas. Über Kunst und Wissenschaft. Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, vertė K.Weigand (Meinerio filosofijos biblioteka 243) 1955.

Liet.: Rinktiniai raštai. Vertė L.A.Skūpas. V.: Mintis, 1979. Pastabos apie Lenkijos valdymą ir siūlomą jo reformą (ištraukos) Vertė P.Račius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 343–351.

Literatūra: CH.HENDEL, Rousseau moraliste 2 Bde. 1934. P.MEINHOLD, Rousseaus Geschichtsphilosophie 1936. H.RÖHRS, J.–J.Rousseau 1957. W.RITZEL. J.–J.Rousseau 1959. F.GLUM, Jean–Jacgues Rousseau, Religion und Staat 1956. I.FETSCHER, R.s. politische Philosophie 1960. G.DELLA VOLPE, R. u. Marx 1975.

TURGOT: Oeuvres ed. G.Schelle 5 tomai. 1913/23.

Literatūra: G.SCHELLE, T. 1909.

WOLFF: prasidėjo rinktinių raštų leidimas; daug vokiškų ir lotyniškų raštų pateikia Überweg III.

Liet.: Protingos mintys apie gamtos daiktų tikslus. Pirma dalis (ištraukos). Vertė A.Šliogeris // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 55–67.

Literatūra: H.PICHLER, W.s. Ontologie 1910; W.FRAUENDIENST, C.W. als Staatsdenker 1927; M.Wundt, Chr. Wollf und die deutsche Aufklärung 1941. Jo paties Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung 1945, pakartotinai išleista Hildesheim 1964.

LESSING: Neue Gesamtausgabe von Petersen und Olshausen 25 Bde. 1925/29.

Liet.: Žmonijos auklėjimas. Vertė V.Zaborskaitė // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 355–374.

Fragmentai iš „Hamburgo dramaturgijos". Laiškai apie naujausią vokiečių literatūrą. Vertė L.Vanagienė. Ištrauka iš „Laokoono" XVI skyriaus. Vertė V.Zaborskaitė. // Poetika ir literatūros estetika. V.: Vaga, 1978, p. 202–218.

Literatūra: W.DILTHEY, Das Erlebnis und die Dichtung 1916. K.ANER, Die Theologie der Lessingszeit 1929. LEISEGANG, Lessings Weltanschauung 1931. B. v. WIESE, L.s. Dichtung, Ästhetik und Philosophie 1931. A.ARX, Lessing und die geschichtliche Welt 1942. O.MANN, Lessing 1949, 1961. M.BOLLACHER, Vernunft u. Geschichte, Religiöse Aufklärung in L.s. Spätschriften 1978.

HAMANN: Neue Gesamtausgabe der Werke von Nadler, 6 Bde. 1949–1957. Ausgabe der Briefwechsels, 5 Bde., hrsg. v. W.Ziesemer ir A.Henkel 1955–1965.

Literatūra: R.UNGER, Hamann u. die Aufklärung, 2 Bde. 1925. E.METZKE, Hamanns Stellung in der Philosophiegeschichte 1934.

J.NADLER, J.G.Hamann 1951. R.UNGER, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens 1905. H.A. SALMONY, Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie, I Bd.: Einführung in die metakritische Philosophie J.G.Hamanns 1958. F.BLANKE, Hamman–Studien 1956. G.BANDLER, Zu Wortesehen. Das Sprachdenken J.G.H.s. 1970.

HERDER: Gesamtausgabe von Suphan, 33 Bde. 1977/1913; neue Ausgabe von F.Schulz 1938 ir t.t. Auswahlband Kröners TA 136.

Liet.: Idėjos žmonijos istorijos filosofijai (ištraukos). Vertė A.Tekorius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis, 1987, p. 401–422.

Ištraukos iš „Fragmentų apie naująją vokiečių literatūrą“. — Apie anglų ir vokiečių viduramžių poezijos panašumą ir apie įvairius kitus iš to kylančius dalykus (ištraukos). Apie poezijos poveikį tautų papročiams senaisiais ir naujaisiais laikais (ištraukos). Vertė L.Vanagienė // Poetika ir literatūros estetika. V.: Vaga, 1978, p. 219–231.

Literatūra: R.HAYM, Herder, 2 Bde. 1880/85. TH. LITT, Kant u. Herder 1930, F.BERGER, Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch–pädagogische Antropologie J.G.Herders 1933. E.ADLER, H. u. die Deutsche Aufklärung 1968.

JAKOBI: Werke 6 Bde. 1812/25.

Literatūra: O.F.BOLLNOW, Die Lebensphilosophie F.H.J.s. 1933. W.WEISCHEDEL, J. und Schelling 1969. K.HOMANN, F.H.J.s. Philosophie der Freiheit 1973.

IV. Idealizmas

Bendra apžvalga: R.KRONER, Von Kant zu Hegel 1961.

KANT: Kritinis Gesamtausgabe der Berl. Ak. in 22 Bdn. Geri yra ir: Vorländerio 10 tomų leidimas Meinerio filosofijos bibliotekoje bei E.Cassirerio 11 tomų leidimas, Werke, išleisti W.Weischedelio, 6 Bde. 1956 ir t.t. Trys kritikos, R.Schmidto rinktinė 1960 (Kröners TA 104). Akademiniai leidiniai: Kants Werke, 9 Bde. 1968. Werke, 12 Bde. red. W.Weischedel 1968 (Teoriniai Suhrkamp raštų leidimai).

Liet.: Grynojo proto kritika. Vertė R.Plečkaitis. V.: Mintis, 1982. Praktinio proto kritika. Vertė R.Plečkaitis. V.: Mintis, 1987. — Sprendimo galios kritika. Vertė R.Plečkaitis. V.: Mintis, 1991. Do-

rovės metafizikos pagrindai. Vertė K.Rickevičiūtė. V.: Mintis, 1980. Prolegomenai kiekvienai būsimai metafizikai, galėsiančiai būti mokslu. Vertė R.Plečkaitis. V.: Mintis, 1972, 1993. Atsakymas į klausimą „Kas yra švietimas?" Vertė A. Gailius // Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai. V.: Mintis: 1987, p. 423–428. Į amžinąją taiką. Vertė G.Žukas // Europa: LPS almanachas. V.: Mintis, 1989, p. 226–259. Visuotinės istorijos idėja pasaulio pilietijos požiūriu. Vertė E.Vabalas // Naujasis židinys, 1993, Nr. 7–8, p. 53–61.

Iš gausios *literatūros* pažymėtini tokie darbai: H.COHEN, Kants Theorie der Erfahrung 1871, Kants Begründung der Ethik 1877, Kants Begründung der Ästhetik 1889. A.RIEHL, Der philosophische Kritizismus 3 Bde. 1922–1924. G.SIMMEL, Kant 1921. E.CASSIRER, Kants Leben und Lehre 1921. K.VORLÄNDER, I.Kant 2 Bde. 1924. B.BAUCH, Kant 1933. Iš laipsniškos neokantizmo įveikos: A.BÄUMLER, Kants Kritik der Urteilskraft 1923. M.WUNDT, Kant als Metaphysiker 1924. M.HEIDEGGER, Kant und das Problem der Metaphysik, pirmąkart 1929. (*Liet.*: Kantas ir metafizikos problema. Ketvirtas skirsnis. Pakartotinis metafizikos pagrindimas. Vertė A.Šliogeris // *M.Haidegeris*. Rinktiniai raštai. V.: Mintis, 1992, p. 27–62). G.KRÜGER, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik 1931. E.CASSIRER, A commentary on Kants Critique of judgement 1938. G.LEHMANN, Kants Nachlasswerk und die Kr. d. U. 1939. L.GOLDMANN, Mensch, Gemeinschaft u. Welt in der Philos. Kants 1945. P.LACHIÈZERY, L'Idéalisme Kantien 1950. F.DELEKAT, Immanuel Kant 1963. H.DELIUS, Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze apriori 1963. H.HEIMSOETH, Transcendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Teile 1966–71. H.J. PATON, Der Kategorische Imperativ 1962. L. SCHÄFER, Kants Metaphysik der Natur 1966. W.RITZEL, Studien zum Wandel der Kantauffassung 1952. G.MARTIN, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie 1968. P.F.STAWSON, The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Crituque of Pure Reason 1966. W.WEISCHEDEL (Hg.), Kant–Brevier 1974. P.HEINTEL/L.NAGL (Hg.), Zur Kantforschung der Gegenwart 1980.

FICHTE: Gesamtausgabe von dem Sohn I.H. Fichte 11 Bde. 1834/35 ir 1845/46. Didelis geresnio teksto rinkinys Medicus leidime (6 tomai) Meinerio filosofijos bibliotekoje (VIII tomas skirtas valstybės filosofijai). Rinktinė (Kröners TA 174).

Liet.: Žmogaus paskirtis. Vertė K.Rickevičiūtė. V.: Mintis, 1982.

Literatūra: H.HEIMSOETH, Fichte 1923. X.LÉON, Fichte et son temps 3 tomai. 1922/27. M.GÉROULT, L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte 2 t. 1930. B.NOLL, Kants und Fichtes Frage nach dem Ding 1935. W.WEISCHEDEL, Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft 1939. J.SCHINDLER, Reflexion und Bildung in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794, 1966. W.WILLMS, Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie 1967. W.RITZEL, Fichtes Religionsphilosophie 1956. W.SCULTZ, J.G.Fichte. Vernunft und Freiheit 1962. H.M.BAUMGARTNER/W.G.JACOBS, F.–Bibliographie 1974.

SCHELLING: Gesamtausgabe von dem Sohn 14 Bde. 1856/61, naujai išdėstė M. Schröter, 12 Bde. 1927–56. Die Vorlesungen üb. d. Meth. d. Akad. Stud. i. Kröners TA 222. Aus Schellings Leben in Briefen ed. Plitt 3 Bde. 1896/70.

Literatūra: F.FISCHER, Schelling 1923. F.ROSENZWEIG, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus 1917. H.KNITTERMEYER, Schelling u. die romantische Schule 1929. H.FUHRMANNS, Schellings letzte Philosophie 1940. K.JASPERS, Schelling 1955. W.SCHULTZ, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings 1955. H.ZELTNER, Schelling 1954. W.WIELAND, Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie 1956. W.KASPER, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings 1965. H.–J.SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling 1968. H.M.BAUMGARTNER, Sch., Einführung 1975.

HEGEL: „Verein von Freunden des Verewigten“ parengtas pilnas raštų leidimas 19 Bde. 1832/43. Perspausdinta H.Glocknerio „jubiliejiniame leidime“, 20 tomų ir 4 tomai Hegel–Lexikon 1927 ir t.t. Kritinis pilnas raštų ir laiškų leidimas, pradėtas Lassono, darbą pratęsė Hoffmeisteris, Meinerio filosofijos biblioteka. Recht/Staat/Geschichte, Bülovo rinktinė, 1955 (Kröners TA 30). Be to: Hegels theol. Jugendschrifften ed. H.Nohl 1907; Dokumente zu Hegels Entwicklung ed. J.Hoffmeister 1936. Suhrkamp 20 tomų leidimas 1969 ir t.t.

Liet.: Istorijos filosofija. Vertė A.Šliogeris. V.: Mintis, 1990. „Estetikos“ fragmentai. Vertė V.Zaborskaitė // Poetika ir literatūros estetika. V.: Vaga, 1978, p. 320–410.

Iš naujesnės *literatūros*: W.DILTHEY, Jugendgeschichte Hegels 1905. F.ROSENZWEIG, Hegel und der Staat 1920, perspausdinta 1962. TH. HAERING, Hegel 2 Bde. 1929 ir 1938. N.HARTMANN, Hegel 1929. M.MARCUSE, Hegels Ontologie 1932. I.JLIIN, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre 1946. G.LUKÄCS, Der junge Hegel 1948. TH. LITT, Hegel 1953. J.HYPPOLITE, Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel, 2 tomai. 1946. J. v. D.MEULEN, Hegel. Die gebrochene Mitte 1958. G.R.G.MURE, The Philosophy of Hegel 1965. R.K.MAURER, Hegel und das Ende der Geschichte 1965. M.RIEDEL, Theorie und Praxis im Denken Hegels 1965. J.SIMON, Das Problem der Sprache bei Hegel 1966. E.TOPITSCH, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie 1967. T.ELEY, H.s.Wissenschaft der Logik 1976. Hegel–Studien, Hegel–Jahrbuch.

HUMBOLDT: *Tekstai*: Werke in 5 Bdn., išleido A.Flitner ir K.Giel 1960 ir t.t. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes 1836, perspausdinta Bonoje 1960. Schriften zur Anthropologie und Bildunglehre, išleido A.Flitner 1956.

Literatūra: E.SPRANGER, W. v. Humboldt und die Humanitätsidee 1909 ir W.KAEHLER, W. v. Humboldt und der Staat 1963. K.HAMMACHER, Universalismus u. Wissenschaft im Wirken der Brüder H.1976.

SCHLEIERMACHER: *Tekstai*: Werke, 4 tomų rinktinė, išleido O.Braun ir D. Joh. Bauer 1910–1911.

Literatūra: R.ODEBRECHT, Schleiermachers Ästhetik 1932, Schleiermachers Dialektik 1942. F.FLÜSKINGER, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher 1947. P.H.JØRGENSER, Die Ethik Schleiermachers 1959. H.FRIEBEL, Die Bedeutung des Bösen für die Entwicklung der Pädagogik Schleiermachers 1961. H.–J.BIRKNER, Schleiermachers christliche Sittenlehre 1964. W.SÜNKEL, Friedrich Schleiermachers Begründung der Pädagogik als Wissenschaft 1964. T.TICE, Sch.–Bibliography 1966.

SCHOPENHAUER: *Tekstai*: Sämtliche Werke. 7 Bde., išleido A.Hübscher 1948–1950. Rinktinė (Kröners TA 240).

Literatūra: G.SIMMEL, Schopenhauer u. Nietzsche 1923. H.HASSE, Schopenhauer 1926. W.O.DÖRING, Schopenhauer 1947. K.O.KURTH, Arthur Schopenhauer 1952. A.HÜBSCHER, Leben mit

Schopenhauer 1966. O.MOST, Zeitliches u. Ewiges bei Nietzsche u. Sch. 1976.

V. Postidealistinė filosofija

Apie *vėlyvąjį idealizmą*: K.LEESE, Philosophie u. Theologie im Spätidealismus 1929. A.HARTMANN, Der Spätidealismus u. die Hegelsche Dialektik 1937.

Apie *posūkį į metarializmą*: K.LÖWITH, Von Hegel zu Nietzsche 1958.

Žymiausi mąstytojai

COMTE: Blaschke parengta rinktinė Kröners TA 107; 562 puslapyje pateiktos bibliografinės nuorodos.

Liet.: Pozityviosios filosofijos kursas. Pirmoji paskaita. Vertė B.Kuzmickas // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija. V.: Mintis, 1974, p. 88–96.

KIERKEGAARD: Werke, į vokiečių kalbą vertė Schrempf, 12 Bde. 1911 ir t.t., dabar jį pakeitė naujas vokiškas pilnas raštų leidimas, parengtas E.Hirscho 1950 ir t.t. Tagebücher, parinkti ir išversti Th. Haeckerio 1949. Religion der Tat. Sein Werk in Auswahl von Ed. Geismar 1952 (Kröners TA 63).

Liet.: Arba–Arba. Estetiškumo ir etiškumo harmonija asmenybės vystymesi. Vertė L.Petravičius // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija. V.: Mintis, 1974, p. 107–124.

Literatūra iki 1931: F.J.BRECHT, Die Kierkegaardforschung, Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie Heft 25. Vėliau: F.J.BRECHT, Kierkegaards philosophiegeschichtliche Stellung (1932), knygoje: Vom Lebendigen Geist des Abendlandes 1949. JEAN WAHL, Etudes Kierkegaardiennes 1967. M.THEUNISSEN, Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard 1958. Th. W.ADORNO, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen 1966. H.SCHMID, Kritik der Existenz 1966. H.SCHWEPPENHÄUSER, Kierkegaards Angriff auf die Spekulation 1966.

MARX: Maskvos pilnas Marxo ir Engelso raštų leidimas, red. D.Riazanovo 1927 ir t.t. Die Frühschriften, išleisti S.Landshuto Kröners TA 209 1964. Das Kapital, Kröners TA 64.

Liet.: *K.Marksas,* Ankstyvieji filosofijos raštai. Vertė A.Šliogeris, T.Sodeika, E.Zambacevičiūtė, V.Balaišis. V.: Mintis, 1986.

K.Marksas ir F.Engelsas. Vokiečių ideologija. Vertė A.Kanapeckas. V.: Mintis, 1974.

K.Marksas, F.Engelsas, Rinktiniai raštai, t. 1–2, V.: Valst. polit. ir moksl. lit. l-kla, 1949–50.

Svarbi literatūra: G.LUKÁCS, Geschichte und Klassenbewusstsein 1923. H.MARCUSE, Reason and Revolution 1941. H.POPITZ, Der entfremdete Mensch 1953. E.FROMM, Das Menschenbild bei Marx 1963. R.CH. TUCKER, Karl Marx 1963. J.–Y.CALVEZ, Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens 1964. F. v. MAGNIS, Normative Voraussetzungen im Denken des jungen M. 1975.

NIETZSCHE: *Tekstai*: Gesamtausgabe in 30 Bdn., hrsg. v. G.Colli ir M.Montinari 1967 ir t.t. Parankus tritomis K.SCHLECHTA leidimas 1954–56, 1960. Rekomenduotini ir Kröners TA 70–78, 82/83, 100, 170 leidimai.

Liet.: Rinktiniai raštai. Vertė A.Tekorius, E.Nekrašas, A.Šliogeris. V.: Mintis, 1991.

Literatūra:: E.FORSTER–NIETZSCHE, Das Leben F.N.s 2 Bde. 1895/1904. C.A.BERNOULLI, Franz Overbeck und F.N. 2 Bde. 1908. Ch. ANDLER, Nietzsche. Sa vie et sa pensée 6 tomai. 1920/31. Filosofinės interpretacijos: E.BERTRAM, Nietzsche 1918. A.BÄUMLER, Nietzsche 1931. K.LÖWITH, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen 1956. K.JASPERS, Nietzsche, pirmąkart 1936. M.HEIDEGGER, in „Holzwege“ 1950, S. 193–247 (*Liet.*: Nyčės žodis „Dievas mirė“. Vertė A.Šliogeris // *M.Haidegeris.* Rinktiniai raštai. V.: Mintis, 1992, p. 168–216), Nietzsche, 2 Bde. 1961. H.M.WOLFF, Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts 1956. K.ULMER, Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes 1962. P.PÜTZ, Friedrich Nietzsche 1967. K.–H.VOLKMANN–SCHLUCK, Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches 1968. K.SCHLECHTA, N.–Chronik 1975.

HUSSERL: *Tekstai*: Husserliana, hrsg. von H.L.van Breda 1950 ir t.t.

Liet.: Grynosios fenomenologijos ir fenomenologinės filosofijos idėjos (ištraukos). Vertė B.Kuzmickas // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija. V.: Mintis, 1974, p. 189–199. Meditacija apie absoliučiai atsakingo

individualaus ir visuomeninio gyvenimo idėją. Vertė T.Sodeika // Gėrio kontūrai. V.: Mintis, 1989, p. 174–181.

Literatūra: A.DIEMER, E.H., Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie 1956. K.SCHUMANN, H.-Chronik 1975.

Liet.: Mickūnas A., Stewart D. Fenomenologinė filosofija. V., 1994.

HEIDEGGER: *Tekstai*: M.H. Gesamtausgabe. Paskutinis 1975 ir t.t. (Klostermanno).

Liet.: Rinktiniai raštai. Vertė A.Šliogeris. V.: Mintis, 1992. Apie humanizmą. Vertė A.Šliogeris // Gėrio kontūrai. V.: Mintis, 1989, p. 224–259. Meno kūrinio prigimtis. Vertė J.Girdzijauskas // Grožio kontūrai. V.: Mintis, 1980, p. 208–253.

Literatūra: W.Marx, H. u. die Tradition 1961. O.PÖGGELER, Der Denkweg M.H.s. 1963. E.TUGENDHAT, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl u. Heidegger 1967. W.BIEMEL, H. 1973. H.M.SASS, Materialien zur H.-Bibliographie 1917–72, 1975.

BENRUBI, Philos. Strömungen d. Gegenwart i. Frankreich 1928.

G.MISCH, Lebensphilosophie und Phänomenologie 1931.

G.HESS, Französische Philosophie der Gegenwart 1933.

E.VON ASTER, Die (deutsche) Philosophie der Gegenwart 1935. R.METZ, Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien 2 Bde. 1935.

F.J.BRECHT, Bewusstsein u. Existenz. Wesen u. Weg der Phänomenologie 1948.

F.J.BRECHT, Einführung in die Philosophie der Existenz 1948.

R.JOLIVET, Französische Existenzphilosophie 1948.

M.BENSE, Die Philosophie (Zwischen den Kriegen Bd. I) 1951.

J.M.BOCHENSKI, Der sowjetische dialektische Materialismus 1950.

J.M.BOCHENSKI, Europäische Philosophie der Gegenwart 1951.

H.KNITTERMEYER, Die Philosophie der Existenz 1952.

W.STEGMÜLLER, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band I 1981 (Kröners TA 308), Band II 1985 (Kröners TA 309), Band III 1985 (Kröners TA 409).

L.LANDGREBE, Philosophie der Gegenwart, 1952.

B.RUSSELL, Das menschliche Wissen 1953. Probleme der Philosophie 1967.

Liet.: Žmogiškasis pažinimas. Ištraukos. Vertė B.Kuzmickas // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija. V.: Mintis, 1974, p. 255–270.

H.SPIEGELBERG, The Phenomenological Movement, 2 tomai, Haag, 1960. 3–asis labai peržiūrėtas ir papildytas leidimas, bendradarbiaujant K.SCHUHMANN, ten pat 1982.

L.WITTGENSTEIN, Schriften, 7 Bde. 1960 ir t.t. (Suhrkamp).

Liet.: Filosofiniai tyrinėjimai. Pirma dalis. (ištraukos). Vertė R.Pavilionis // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžiaus Vakarų Europos ir Amerikos filosofija. V.: Mintis, 1974, p. 281–293.

G.SIMMEL, Die Hauptprobleme der Philosophie 1964.

A.Y.AYER (Hrsg.), Logical Positivism 1959.

F.HEINEMANN (Hrsg.), Die Philosophie im XX Jahrhundert 1963.

H.REICHENBACH, Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie 1968.

R.CARNAP, Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit 1959. Einführung in die Symbolische Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen 1960. Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie 1928 (1966 — su nauju G.Patzigo baigiamuoju žodžiu).

Liet.: Reikšmė ir sinonimija natūraliose kalbose (ištrauka). Vertė A.Steponavičius // Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija. V.: Mintis, 1974, p. 323–338.

H.NOACK, Die Philosophie Westeuropas 1962 (4–asis, naujai suredaguotas ir papildytas leidimas 1976).

G.J.WARNOCK, Englische Philosophie im 20. Jahrhundert 1971 (angl. 1969).

Y.H.KRIORIAN, Recent Perspectives in American Philosophy 1973.

E.F.SAUER, Französische Philosophen 1976.

H.M.BAUMGARTNER/H.–M.SASS, Philosophie in Deutschland 1945–75, 1978.

R.J.BERNSTEIN, Praxis und Handeln 1975 (angl. 1971).

W.SCHULZ, Philosophie in der veränderten Welt 1972.

H.FAHRENBACH, Zur Problemlage der Philosophie. Eine systematische Orientierung 1975.

H.LÜBBE (Hrsg.), Wozu Philosophie? 1978.

E.MARTENS, Dialogisch–pragmatische Philosophiedidaktik 1979.

V.DESCOMBES, Das Selbe und das Andere. 45 Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978, Frankfurt a.M. 1981 (pranc. 1979).

R.BUBNER, Modern German Philosophy, Cambridge 1981.

G.FLØISTAD, Contemporary Philosophy. A new survey. 4 tomai. The Hague 1981–1983 (paskutinieji tomai dar rengiami).

H.SCHNÄDELBACH, Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983.

B.WANDELFELS, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a. M. 1983.

J.HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985.

VARDŲ RODYKLĖ

Į rodyklę įtraukti tik knygoje kiek plačiau aptarti filosofai: joje nepaminėti filosofijos istorikai ir tyrinėtojai.

DALYKINĖ RODYKLĖ

TURINYS

Asteris E.
As 58 Filosofijos istorija / E. von Aster; [Vokiškojo leidimo pratarmė p. 7–8 E. Martenso]. — V.: Alma littera, 1995. — 408 p.
Bibliogr.: p. 359–392.
Vardų ir dalyk. r–klės: p. 393–404.

ISBN 9986-02-072-7

Populiarios E. Asterio knygos (Vokietijoje 17 leidimų 1932–1980 m.) vertimas į lietuvių kalbą. Nagrinėjamos nuo seniausių laikų (senovės Indija, Kinija, Graikija) filosofų keliamos problemos, svarbiausios filosofijos kryptys. Paskutinis skyrius „Dabarties filosofija“ parašytas E. Martenso. Knyga skiriama studentams, dėstytojams, mokytojams, suprantama visiems, kurie domisi filosofija.

UDK 1 (091)

Ernst von Aster
FILOSOFIJOS ISTORIJA

Dailininkas Vilhelmas Armalas
Korektorės Ona Malinauskienė, Albina Venckevičienė
Techninė redaktorė Birutė Tolvaišienė
Maketavo Violeta Keturkaitė

SL 412. 1995 02 01. 27,26 leid. l. Tiražas 10 000 egz. Užs. 65.
Leidykla “Alma littera”, Šermukšnių 3, 2600 Vilnius.
Spaudė “Vilties” spaustuvė, Viršuliškių skg. 80, 2056 Vilnius

Kaina sutartinė

„Švietimas Lietuvos ateičiai" — tai projektas, atsiradęs sėkmingai sutapus Lietuvoje vykstančios švietimo reformos ir gar-



Knyga išleista
Atviros Lietuvos fondui parėmus

saus filantropo George'o Soroso veiklos pagrindinėms idėjoms bei siekiams. Jį įgyvendina Atviros Lietuvos fondas, bendradarbiaudamas su Švietimo ir mokslo ministerija. Projekto paskirtis — esmingai tobulinant švietimo sistemą, skatinti lietuvių tautos ir krašto tautinių mažumų kultūrinę pažangą, atviros pilietinės visuomenės Lietuvoje kūrimąsi.

Tikimės, kad ši projekto parengta knyga prisidės prie krašto mokyklos atsinaujinimo.